
ANGEL J. CAPPELLETTI (Buenos Aires, 1927) es doctor en Filosofía y Letras por la Universidad Nacional de Buenos Aires. Enseñó historia de la filosofía, lógica, sociología... en diferentes universidades latinoamericanas. Actualmente es profesor titular y director del Departamento de Filosofía en la Universidad Simón Bolívar de Caracas (Venezuela).
Ha publicado alrededor de trescientos trabajos en revistas filosóficas de América y Europa y unos cuarenta libros.
En MITOLOGIA Y FILOSOFIA: LOS PRESOCRATICOS se estudian primero las cosmogonías y teogonías del Cercano Oriente, en cuanto representan una visión prefilosófica de la realidad.
Lo mismo se hace con las cosmogonías y teogonías helénicas (Homero, Hesiodo, etc.).
Señalando el tránsito del mito al logos, se trata del nacimiento de la filosofía en Mileto, del pitagorismo y los orígenes de la matemática, de Heráclito y la dialéctica, de Parménides, del pluralismo de Empédocles, de Anaxágoras, del atomismo de
SERIE HISTORIA DE LA FILOSOFIA
3
MITOLOGIA Y FILOSOFIA: LOS PRESOCRATICOS
ANGEL J. CAPPELLETTI
PROLOGO DE F. RODRIGUEZ ADRADOS
EDITORIAL CINCEL
Bca. P. Nodal de Vigo
10147879
cincel

AUTORES:

1. ¿QUE ES FILOSOFIA? EL HOMBRE Y SU MUNDO
Manuel Maceiras
2. LA SABIDURIA ORIENTAL: TAOISMO BUDISMO CONFUCIANISMO
Tomás Gracia Ibars
3. MITOLOGIA Y FILOSOFIA: LOS PRESOCRATICOS
Angel J. Cappelletti
4. DE LOS SOFISTAS A PLATON: POLITICA Y PENSAMIENTO
Tomás Calvo
5. ARISTOTELES: SABIDURIA Y FELICIDAD
José Montoya y Jesús Conill
6. LA FILOSOFIA HELENISTICA: ETICAS Y SISTEMAS
Carlos García Gual
7. LA CULTURA CRISTIANA Y SAN AGUSTIN
J. A. García-Junceda
8. EL PENSAMIENTO HISPANOARABE: AVERROES
R. Ramón Guerrero
9. TOMAS DE AQUINO: RAZON Y FE
Jesús García López
10. DE OCKHAM A NEWTON: LA REVOLUCION DEL PENSAMIENTO CIENTIFICO
Carlos Mínguez
11. EL RENACIMIENTO: HUMANISMO Y SOCIEDAD
E. García Estébanez
12. EL RACIONALISMO Y LOS PROBLEMAS DEL METODO
Javier de Lorenzo
13. EMPIRISMO E ILUSTRACION INGLESA: DE HOBBES A HUME
J. C. García-Borrón Moral
14. LA ILUSTRACION FRANCESA. ENTRE VOLTAIRE Y ROUSSEAU
Arsenio Ginzo
15. KANT O LA EXIGENCIA DIVINA DE UNA RAZON MUNDANA
Mercedes Torrevejano
16. HEGEL, FILOSOFO ROMANTICO
Carlos Díaz
17. DEL SOCIALISMO UTOPICO AL ANARQUISMO
Félix García Moriyón
18. MARX Y ENGELS: EL MARXISMO GENUINO
Rafael Jerez Mir
19. COMTE: POSITIVISMO Y REVOLUCION
Dalmacio Negro Pavón
20. EL EVOLUCIONISMO: DE DARWIN A LA SOCIOBIOLOGIA
Rafael Grasa Hernández
21. SCHOPENHAUER Y KIERKEGAARD: SENTIMIENTO Y PASION
Manuel Maceiras Fafián
22. EL PENSAMIENTO DE NIETZSCHE
Luis Jiménez Moreno
23. FREUD Y JUNG: EXPLORADORES DEL INCONSCIENTE
Antonio Vázquez Fernández
24. EL KRAUSISMO Y LA INSTITUCION LIBRE DE ENSEÑANZA
A. Jiménez García
25. UNAMUNO, FILOSOFO DE ENCRUCIJADA
Manuel Padilla Novoa
26. ORTEGA Y LA CULTURA ESPAÑOLA
P. J. Chamizo Domínguez
27. HUSSERL Y LA CRISIS DE LA RAZON
Isidro Gómez Romero
28. LOS EXISTENCIALISMOS: CLAVES PARA SU COMPRENSION
Pedro Fontán Jubero
29. MARCUSE, FROMM, REICH: EL FREUDOMARXISMO
José Taberner Guasp y Catalina Rojas Moreno
30. UN HUMANISMO DEL SIGLO XX: EL PERSONALISMO
A. Domingo Moratalla
31. LA PSICOLOGIA HOY: ¿ORGANISMOS O MAQUINAS?
Pilar Lacasa y Concepción Pérez López
32. EL ESTRUCTURALISMO: DE LEVI-STRAUSS A DERRIDA
Antonio Bolívar Botía
33. FILOSOFIA Y ANALISIS DEL LENGUAJE
J. J. Acero Fernández
34. CRITICA Y UTOPIA: LA ESCUELA DE FRANKFURT
Adela Cortina
35. LA CIENCIA CONTEMPORANEA Y SUS IMPLICACIONES FILOSOFICAS
A. Pérez de Laborda
36. LA ULTIMA FILOSOFIA ESPAÑOLA: UNA CRISIS CRITICAMENTE EXPUESTA
Carlos Díaz

COORDINADORES:
Carlos Díaz
Manuel Maceiras Fafián
Manuel Padilla Novoa

DIRECCION EDITORIAL
José Rioja Gómez

SERIE
HISTORIA DE LA FILOSOFIA

3

MITOLOGIA Y FILOSOFIA:
LOS PRESOCRATICOS

ANGEL J. CAPPELLETTI
Profesor titular y director del Dpto. de Filosofía
en la Universidad Simón Bolívar de Caracas (Venezuela)

PROLOGO DE

FRANCISCO RODRIGUEZ ADRADOS
Catedrático de Griego de la Universidad
Complutense (Madrid)



EDITORIAL
CINCEL

Reimpresión: septiembre de 1987

Cubierta: Javier del Olmo

EDITORIAL CINCEL, S. A.
Alberto Aguilera, 32. 28015 Madrid
ISBN: 84-7046-431-0
Depósito legal: M. 27.869-1987
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Impreso en Hijos de E. Minuesa, S. L.
Ronda de Toledo, 24. 28005 Madrid
Impreso en España - Printed in Spain

Indice

Prólogo

El panorama intelectual de los siglos VI y V a. de C. está en una gran medida dominado por una serie de pensadores a los que convencionalmente llamamos los presocráticos. Digo convencionalmente porque, de una parte, algunos de ellos, como Demócrito, son contemporáneos de Sócrates, y, de otra, existen otros pensadores, íntimamente relacionados, a veces, con ellos, que solemos clasificar de manera diferente, como poetas y sofistas principalmente.

Este libro sigue la clasificación convencional, que tiene unas ciertas, aunque no totales, justificaciones; diremos que es una clasificación útil, aunque nunca debamos perder de vista que nuestros pensadores están en íntima relación con tantos y tantos aspectos de la vida y del pensamiento griegos en general. Este libro, muy concretamente, hace ver que en Hesiodo y, sobre todo, en su Teogonía, *están las raíces todavía míticas de las especulaciones sobre el origen y la estructura de la realidad. Insiste también en que en movimientos religiosos como el orfismo y la religión de los misterios hay otras raíces antiguas del nuevo pensamiento. Y no deja de exponer, a propósito de los distintos filósofos de que se ocupa, su*

dedicación a los temas humanos que son propios de la sabiduría gnómica tradicional y de la Lírica y la Tragedia. Otro volumen de la misma serie se ocupa de los sofistas, tan semejantes y tan desemejantes de los llamados presocráticos. Son contemporáneos de las últimas generaciones de ellos, como se sabe.

Así, los presocráticos son sólo una parte, aunque una parte esencial, del espléndido despliegue intelectual, de la constelación de nuevas personalidades autónomas que caracteriza esos siglos de la culturas griega. En realidad, había comenzado en el siglo VIII, con Hesíodo, y había continuado en el VII, con Arquíloco, Estesícoro y tantos otros, entre ellos los creadores de productos tan típicamente griegos como la ciudad-estado y la estatuaria. Dentro de esas personalidades destacan los poetas, que imparten una sabiduría al tiempo tradicional y religiosa y al tiempo original y profundamente vivida. Hay dos tipos: los que, continuando a los antiguos aedos, viajan de ciudad en ciudad contribuyendo con sus cantos al esplendor de sus fiestas; y los que prefieren permanecer enraizados en sus ciudades nativas, al menos en términos generales, y se constituyen en maestros de las mismas. Estesícoro y Simónides, entre otros, pertenecen al primer tipo; Arquíloco, Safo y Solón, junto a muchos más, al segundo.

Los filósofos que nos ocupan siguen a veces la línea del primer tipo de poetas y de múltiples artistas y artesanos que crearon la clase internacional de los sabios de Grecia. En esto los sofistas serán como ellos. Un Demócrito o un Anaxágoras gastan su dinero y abandonan sus campos para cultivar su vocación intelectual en el escenario de Grecia, y más concretamente de Atenas. Hay excepciones, pero si un Heráclito se queda en su Efeso natal es un extraño en ella: la máxima que dice que los perros ladran a los que no conocen o la frase que atribuye a los efesios aquella de que «ninguno de nosotros sea el mejor y, si lo es, que lo sea en otro lugar y entre otros», bien lo testimonian.

Otras veces son las circunstancias de la época, a saber, el avance implacable del imperio persa a partir de la ocupación de Jonia el 546 y de la represión de su sublevación el 494, las que provocaron la expatriación de los filósofos —igual que la de los poetas— y facilitaron la difusión de sus doctrinas en el Occidente. Un Jenófanes o un Pitágoras fundan así en Sicilia y en Italia escuelas de pensamiento que luego se desarrollan allí.

En definitiva, un impulso intelectual que se generó en las ciudades griegas del otro lado del Egeo, en las colonias de Jonia, en Asia Menor, y de Tracia, en lo que hoy es la Grecia septentrional, se difundió de una manera o de otra por toda Grecia: llegó, sobre todo, a Atenas y a Sicilia e Italia. A partir de cosmogonías míticas cuyo representante más ilustre es Hesíodo y a partir, también, de diversas doctrinas orientales sobre los orígenes del mundo, doctrinas bebidas bien en sus fuentes originales, bien en versiones griegas que hoy desconocemos, nuestros filósofos especularon sobre los temas que se llamaron «físicos». En primer término, sobre los orígenes del mundo. Pero especular sobre los orígenes era para nuestros pensadores especular, también, sobre el mundo mismo.

Las líneas generales del desarrollo de su pensamiento, por diferentes que fueran de pensador a pensador, nos resultan claras. Alejándose cada vez más de lo mítico, tendieron a crear barreras entre lo divino, lo natural y lo humano. Sustituyeron, como elementos primordiales y elementos que forman el sustrato de la multiplicidad del mundo accesible a los sentidos, los datos míticos por datos abstractos. Buscaron, debajo de esa multiplicidad, una unidad o una dualidad o, en todo caso, un número reducido de elementos: el despliegue de los mismos o la acción de unos sobre otros, crea la realidad. Con esto el testimonio de los sentidos tiende a ser sustituido por el análisis racional y se abren camino conceptos como el de ley natural. La teoría del conocimiento, la lógica, la metafísica y la matemática encuentran igualmente aquí sus puntos de arranque.

Claro está que la ligazón con el antiguo pensamiento mítico es todavía transparente muchas veces y las barreras entre dios, naturaleza y hombre también lo son con frecuencia. El despliegue del mundo, desde el caos al cosmos, en Hesíodo encuentra un paralelo en el des-

pliegue de los principios monistas de un Tales, un Anaximandro o un Anaxímenes. Esos principios se llaman a veces el agua, el aire o el fuego, aunque otras veces sean ya plenamente abstractos como lo «indefinido» (ἄπειρον), *«la razón»* (λόγος), *«el espíritu»* (νοῦς), *etc. O hay una doble percepción, un doble punto de vista: «el uno» de Heráclito es, al tiempo, «el fuego». Ciertos conceptos, como el* logos *de Heráclito o «la justicia»* (δίκη) *de Anaximandro o «el amor» y «el odio» de Empédocles, son al tiempo humanos y naturales.*

El hecho es que existe un gran salto y que ese salto, pese a las críticas de Aristóteles y los socráticos en general, ya no dejó nunca de ser válido. Dentro de Grecia, estoicos y epicúreos continuaron simplemente la física de los presocráticos. Fuera de ella, oposiciones como la de materia y espíritu, la de materia y energía, etc., han dominado durante milenios el panorama científico. Conceptos como el de ley natural son todavía válidos. E incluso se han encontrado en los presocráticos precedentes de conceptos, como el de la ley estadística, de los átomos, de posiciones materialistas y relativistas (en Demócrito). Y por primera vez hallamos planteados problemas como el de lo uno y lo múltiple y sentados los fundamentos de una serie de ciencias, a algunas de las cuales hemos aludido más arriba.

Es un mundo complejo y fascinante éste de la física de los presocráticos, física e íntimamente unida a veces a consideraciones que afectan a lo humano. A veces es muy diferente de lo que nos es familiar. Así, por ejemplo, la indistinción entre evolución y estructura: un principio original está, en el fondo, siempre presente; una ley evolutiva es a la vez una ley estructural (el logos *de Heráclito). Pero otras veces encontramos aquí las raíces de ideas y conceptos, muy diferentes con frecuencia, que sí que nos son familiares. Ello desde la oposición entre materia y espíritu (y cuerpo y alma) antes aludida a ese «Uno» abstracto y esférico a la vez de Parménides, que flota entre algo mítico, algo especulativo y una especie de idea platónica o neoplatónica. O a los átomos y el azar de Demócrito o a especulaciones entre místicas y matemáticas en Pitágoras.*

Al llegar a este punto hemos de insistir otra vez en el enraizamiento profundo de nuestros pensadores en el mundo griego, cosa que a veces se pierde de vista. Han vivido profundamente, a veces con el sufrimiento de sus vidas desarraigadas, las vicisitudes dramáticas de ese mundo. Su horizonte espiritual son sus poetas, sus movimientos religiosos. Cierto que el interés por la física y la metafísica es su señal de identidad, su principio de clasificación, para volver a la terminología antes mencionada. Pero sólo hasta cierto punto.

Véase, por ejemplo, que sus especulaciones sobre los orígenes no sólo se reencuentran en los órficos y otros cosmólogos, sino también en un poeta como Alcmán. Que la lucha entre un concepto mítico y uno abstracto de la divinidad —ese dios que «quiere y no quiere ser llamado Zeus»— encuentra un eco nada menos que en el Himno a Zeus del Agamenón *de Esquilo. Que las especulaciones de los poetas sobre conceptos como la justicia o la medida o la razón, aunque hayan partido del mundo humano, no han sido, sin lugar a dudas, ajenas a su aplicación, en los presocráticos, al mundo divino.*

Nótese que nos hallamos ante personalidades tan seguras de sí mismas, tan originales, como las de los poetas predecesores, coetáneos y rivales suyos. El poeta griego es por definición el σοφός*: el sabio que relaciona a la divinidad con los hombres. Pero igualmente los presocráticos tienen conciencia de esa su sabiduría. Léanse las orgullosas palabras de Heráclito en el primero de sus fragmentos o los no menos orgullosos versos en que Jenófanes proclama la injusticia del trato preferente dado a los atletas «no siendo dignos como yo». O la crítica de los antiguos poetas en uno y otro filósofo. Este orgullo no lo perdieron nunca los filósofos griegos, si prescindimos de la ironía de un Sócrates. También los estoicos, los cínicos y los epicúreos se proclamaron sabios y guías de la humanidad.*

Por otra parte, el poeta canta porque está inspirado por los dioses. Pero nuestros filósofos hay ocasiones en que proceden de una manera nada diferente. El poema de Parménides nos ofrece en su prólogo la revelación que al poeta hace la diosa. Empédocles tiene también

un conocimiento divino, su poesía es una verdadera revelación. El tono profético no falta en Heráclito ni en otros filósofos. Claro está, al lado de esto está la fe en el logos, en la razón que hace descubrir un mundo diferente del de los sentidos.

Hay un desgajamiento, a veces violento, a veces gradual, de nuestros filósofos respecto a su matriz en la vida griega, a saber, el mundo de la religión y la poesía. Nótese que algunos de ellos son todavía poetas. En hexámetros cantan Parménides y Empédocles, en dísticos Jenófanes. En realidad, a partir de géneros tradicionales, a saber, el poema didáctico de tipo hesiódico y la elegía han creado nuevos géneros literarios, ya en verso, ya en prosa. Este ha sido un avance no pequeño dentro de la historia de la literatura y del pensamiento. Merece la pena que nos detengamos un momento sobre ello.

Hesíodo, combinando géneros épicos y didácticos que corrían por Grecia, creó el nuevo tipo de poema provisto de un prólogo que anticipa lo que va a seguir. El cuerpo principal, a su vez, se organiza ya con criterios cronológicos (dominantes, aunque no únicos, en su Teogonía), ya con otros que intentan sistematizar acumulaciones diversas de proverbios y de fábulas. Pues bien, este modelo es el que grosso modo siguen los presocráticos allí donde nuestros datos nos permiten una cierta posibilidad de obtener conclusiones.

Así, muy concretamente, en los casos de Heráclito y de Parménides. Conocemos el prólogo del primero, en que enfatiza que sólo el filósofo está despierto al logos, que es al tiempo su propia doctrina; una doctrina que es la que va a desmenuzar en una serie de aforismos de corte profético. Ya hemos aludido al prólogo del segundo, que anticipa la doctrina de la verdad, que se expone luego en forma sistemática. Tenemos aquí prólogos igual que los de Hesíodo, con alusión a sus autores (como hacen también con frecuencia líricos e historiadores) y a la doctrina que va a desarrollarse luego en forma más o menos sistemática.

Los progresos del pensamiento van unidos siempre a la evolución de la forma en que se expresa. Partiendo de un contenido y una forma poéticas en Hesíodo y otros

autores, los presocráticos han creado su nuevo pensamiento, ya en buena medida abstracto y especulativo. Y han creado para él una forma adecuada, derivada de su predecesora. Han creado el tratado filosófico, que desde pronto tiende a escribirse predominantemente en prosa y que da paso pronto, desde el mismo siglo V, al tratado científico.

Por otra parte, tampoco es enteramente justo el aislamiento de nuestros pensadores respecto a los sofistas ni a Sócrates y los socráticos. Aquella frase de Cicerón de que Sócrates hizo bajar la filosofía del cielo a la tierra, no es enteramente justa. Los presocráticos se habían ocupado de lo humano en términos ya de conceptos y virtudes absolutos, ya relativos. Habían hablado de las relaciones del hombre y su ciudad, habían incluso a veces (en el caso de Pitágoras, sobre todo) luchado para reformarla. El enlace con la actividad teórica de los sofistas —otros peregrinos en tierra extraña— es palpable muchas veces. Unos y otros, como continuadores o como críticos, dependen de la antigua poesía, que los sofistas comentaban para sacar sus conclusiones, a veces novedosas, otras no tanto.

Pero, por otra parte, algunos de los temas de los presocráticos sobre el origen de la cultura humana, la definición del hombre como ser racional, etc., se encuentran en uno y otro sector. Naturalmente, las diferencias en cuanto a los objetivos de ambos grupos son también, a veces, grandes.

Toda la vida intelectual griega constituye un complicado mosaico en que se cruzan diferencias y convergencias. El paso de lo mítico a lo racional, la preocupación por el problema de los orígenes y por la esencia última de la realidad, la abertura a nuevos puntos de vista «científicos» son lo característico de los presocráticos, dentro de las grandes diferencias de unos respecto a otros. La trascendencia de todo esto para el futuro no puede exagerarse. Pero en este libro se hacen ver, al tiempo, sus conexiones con otros sectores del mundo griego, su enraizamiento dentro del mismo.

Hay, en efecto, una comprensión en relación con el futuro, con lo que éste demuestra que es vital y decisivo. Y hay una comprensión en relación con el pasado y el

entorno, que hace ver las fuerzas motrices, las conexiones. Hemos querido, en este prólogo, insistir en lo uno y en lo otro. Pero es en la lectura del libro en la que el lector encontrará las últimas claves. Hemos intentado, solamente, prepararlo con este viático para adentrarse en el mismo.

Francisco Rodríguez Adrados

Cuadro cronológico comparado

COSMOVISION MITOLOGICA Y FILOSOFIA PRESOCRATICA	ACONTECIMIENTOS HISTORICOS Y CULTURALES
Siglos IX-VIII a. de C. (?).—HOMERO: *Iliada* y *Odisea.*	
	Siglo VIII a. de C.—Se componen en la India los *Brahmanas* y los primeros *Upanishads.*
	ZARATUSTRA en Irán.
	Se componen los *Gathas* y el *Avesta.* El profeta ISAÍAS en Israel.
	750 a. de C.—Fundación de Roma.
	745 a. de C.—TIGLATPILESER IV funda el Imperio asirio.
Siglos VIII-VII a. de C. (?).—HESÍODO: *Teogonía* y *Trabajos y días.*	
	663-669 a. de C.—PSAMÉTICO I, fundador de la XXVI dinastía egipcia; expulsa a los asirios.

Cuadro cronológico comparado *(Continuación)*

COSMOVISION MITOLOGICA Y FILOSOFIA PRESOCRATICA	ACONTECIMIENTOS HISTORICOS Y CULTURALES
	657-580 a. de C.—Tiranía de Corinto (CIPSELO, PERIANDRO).
624 a. de C. (circa).—Nace TALES, el primer filósofo griego.	
610 a. de C. (circa).—Nace ANAXIMANDRO, discípulo de TALES.	
	605 a. de C.—Primera cautividad de los hebreos en Babilonia.
	604 a. de C.—Nace LAO TSE.
Siglo VI a. de C.—Literatura órfica (ORFEO, MUSEO, etc.), escritos cosmogónico-teogónicos (FERECIDES, ACUSILAO, etc.) y gnómicos (SIETE SABIOS). Astrologías (CLEÓSTRATO, PSEUDO-HESÍODO, etc.).	
	594 a. de C.—SOLÓN legisla en Atenas.
590 a. de C. (circa).—Nace ANAXÍMENES, discípulo de ANAXIMANDRO.	
572 a. de C (circa).—Nace PITÁGORAS.	
570 a. de C (circa).—Nace JENÓFANES.	
	560 a. de C.—Nace GAUTAMA BUDA.
	551 a. de C.—Nace CONFUCIO.
	550 a. de C.—CIRO funda el Imperio aqueménida.
545 a. de C.—JENÓFANES se exilia al caer su patria en manos de los persas.	
540 a. de C. (circa).—Nacen HERÁCLITO y PARMÉNIDES.	540 a. de C.—Nace MAHAVIRA, fundador del jainismo.
	537 a. de C.—Tiranía de POLÍCRATES en Samos.
	525 a. de C.—Sermón de BUDA en Benarés.
	518 a. de C.—DARÍO conquista el valle del Indo.
	510 a. de C.—Reformas de CLÍSTENES en Atenas.
500 a. de C. (circa).—Nace ANAXÁGORAS.	500 a. de C.—Se componen en la India los primeros *Sutras*.

Cuadro cronológico comparado *(Continuación)*

COSMOVISION MITOLOGICA Y FILOSOFIA PRESOCRATICA	ACONTECIMIENTOS HISTORICOS Y CULTURALES
492 a. de C. (circa).—Nace EMPÉDOCLES.	494 a. de C.—Destrucción de Mileto.
	493 a. de C.—TEMÍSTOCLES, arconte de Atenas.
480 a. de C.—ANAXÁGORAS llega a Atenas.	490 a. de C.—Victoria griega en Maratón. Se publican en China los *Clásicos*.
	480 a. de C.—Nueva victoria griega en Salamina. Muere BUDA. HERODOTO viaja a Irán.
	479 a. de C.—Victoria griega en Platea. En China, nace MO-TSE.
460 a. de C. (circa).—Nace DEMÓCRITO.	470 a. de C.—Primer concilio budista en Rajagriha.
	462 a. de C.—PERICLES inicia sus reformas democráticas.
451 a. de C.—Juicio y destierro de ANAXÁGORAS.	450 a. de C.—Ley de las XII Tablas en Roma.





La cosmovisión mitológica

1.1. Las mitologías orientales y la cultura helénica

El problema de las relaciones de la cultura griega con las culturas orientales ha sido intensamente discutido por historiadores y filólogos a partir del siglo XVIII. La corriente clasicista tendía a subrayar la absoluta originalidad de la cultura helénica y a defender la idea del «milagro griego»; los románticos, por el contrario, insistían en hallar raíces orientales a todas las manifestaciones de la vida espiritual en Grecia. En el terreno de la filosofía, los unos interpretaban su nacimiento como una hazaña del genio helénico y como una creación enteramente original, mientras los otros se esforzaban por demostrar que no era sino una réplica o, en todo caso, un eco de remotas sabidurías orientales.

Más aún, durante el siglo XIX aparecieron diferentes intentos de asimilar cada una de las escuelas filosóficas griegas a una determinada «sabiduría» de Oriente, y así Gladisch quiso demostrar que cada una de las escuelas de la filosofía anterior a Sócrates copiaba la cosmovisión

de una cultura oriental: el eleatismo, la india; el pitagorismo, la china; el heraclitismo, la irania, etc. Zeller refutó de un modo contundente éste y otros parecidos intentos, al poner en evidencia la imposibilidad de demostrar una conexión histórica entre dichos sistemas griegos y sus modelos orientales. Sin embargo, parece haber ido demasiado lejos en su reacción contra el alegre orientalismo de Gladisch, Röth y congéneres. Verdad es que carece de sentido hablar de una derivación de la filosofía griega a partir de las filosofías orientales. Los únicos pueblos de Oriente en los que hubo filosofía, el indio y el chino, son precisamente los que, por razones geográficas, menos pudieron vincularse con los griegos, mientras los pueblos más cercanos, como el egipcio, el babilonio, el fenicio, etc., con los cuales tuvieron los griegos relaciones desde muy remotos tiempos, no desarrollaron nunca una cosmovisión * filosófica. Pero también es verdad que las *teogonías* * y *cosmogonías* * mitológicas de los pueblos con los cuales los griegos tuvieron contacto milenario (egipcios, babilónicos, etc.) pudieron influir en las teogonías y cosmogonías griegas, las cuales, por su parte, no dejaron de influir (positiva o negativamente) en la naciente *cosmovisión* * filosófica, y, en ocasiones, pudieron influir también de un modo directo en las concepciones de los primeros filósofos (jónicos, pitagóricos, etc.) y aun de otros posteriores (Platón, estoicos, etc.). Limitémonos a considerar, sucintamente, la cosmogonía mitológica de los egipcios. La tierra era, para ellos, una amplia tabla cuyos bordes estaban levantados. La parte central representaba la planicie aluvial de Egipto; los bordes ondulados, las montañas donde moraban los pueblos bárbaros. La tabla flotaba sobre el abismo de las aguas, denominado Nun. De tales aguas, que existían antes que todos los seres, había nacido la vida y de ellas seguía aún naciendo, pues el sol renacía cada mañana en el seno de Nun. Este circundaba también el mundo y era llamado, por eso, el «Gran Contorno». Así, según esto, el sol, después de haber viajado durante

* Los asteriscos hacen referencia a términos cuya explicación hallará el lector en el *Glosario* que aparece al final del libro, página 234.

la noche por los abismos que subyacen al mundo, renacía por la mañana en Oriente, del seno de las aguas circundantes, del mismo modo que en un principio todos los dioses habían surgido del seno de Nun (JOHN A. WILSON: 1958-I, p. 66). No es difícil ver que esta *imago mundi* * es análoga a la que elaboró, sin el lenguaje del mito y sobre ciertas bases empíricas, Tales de Mileto (ARISTÓTELES: *Sobre el cielo,* 294 a). Simplicio nos dice que Aristóteles había notado la semejanza entre la *cosmología* * egipcia y la de Tales (*Sobre el cielo,* 522, 14).

En la *Teología menfita,* expuesta en una estela del año 700 a. de C., se da razón del origen del Universo diciendo que «el pensamiento vino al corazón del dios y la pronunciación de su mandato hizo que este pensamiento se transformara en realidad» (WILSON: 1958-I, páginas 80-81). Y tampoco es difícil advertir en estas palabras una analogía con la doctrina del *logos,* filosóficamente desarrollada por Heráclito, al comienzo de su libro (SEXTO EMPÍRICO: *Contra los matemáticos,* VII, 132).

El *Enuma Elis,* poema cosmogónico compuesto en Mesopotamia unos mil quinientos o dos mil años antes de Cristo, representa el inicio del Universo como un caos acuoso, en el cual se entremezclan tres elementos: las aguas de los ríos (Apsu), las de los mares (Ti'amat) y las de las nubes (Mummu). En ese momento originario no había aún cielo o tierra firme; no había aún hombres ni seres vivientes ni siquiera dioses. Pero del caos acuoso surgieron luego todos ellos (T. JAKOBSEN: *El pensamiento prefilosófico,* 1958-I, pp. 225-226). Es clara la semejanza entre la cosmología de Tales y la cosmogonía del *Enuma Elis,* pero también lo es la que media entre el poema mesopotámico y la cosmogo-teogonía egipcia. Por otra parte, no hay razones para negar que el uno y la otra pueden haber hallado eco en las cosmogonías y teogonías griegas, ya que para Homero, como veremos, Océano es progenitor de todas las cosas (*Ilíada,* XIV, 246) y Tetis madre de los dioses (*Ilíada,* XIV, 201) (DROTTON-VANDIER: 1968, 59). Es imposible determinar con certeza si Tales, por ejemplo, llegó a conocer directamente los mitos cosmogónicos de Egipto y Mesopotamia o si sólo los tuvo presentes a través de Homero y otros mitólogos

griegos, pero la primera hipótesis no puede excluirse desde el momento en que muchas fuentes antiguas nos hablan de los viajes del filósofo a ambos países. Por otro lado, ciertas similitudes de los mitos y los *filosofemas* * griegos con mitologías remotas (escandinavas, indias, polinesias, etc.) pueden explicarse, como dice Robin (1962, 29), por una idéntica reacción de la conciencia colectiva frente a situaciones idénticas. Sin embargo, cuando se trata de similitudes con culturas de origen indoeuropeo, como las de Irán o la India, cabe más bien apelar a una tradición común. Y así, en el caso de Heráclito, la doctrina del fuego-logos, al margen del paralelismo que se puede establecer con la Teología menfita (y aun con el Tao de Lao-tse), parece hermana de la doctrina de Zaratustra (de cuya concepción dualista difiere Heráclito radicalmente), y de la mitología védica. En el ritual avéstico el fuego se vincula con la inteligencia, y en los *Vedas*, el dios Agni (= ignis = fuego) aparece como «inventor de la palabra resplandeciente». La vinculación del fuego con la palabra (y la inteligencia) tiene su raíz más profunda en la cultura indoeuropea, anterior a la separación de las tribus indias y las iranias. Y, así, la noción central de la filosofía de Heráclito, aunque no derivada de la mitología zoroástrica (como creyeron Lasalle, Losacco y otros), tiene con ella, y también con la remota mitología védica, un ancestro común. La relación entre mitología y filosofía es, como se ve, bastante compleja, y la influencia de la una sobre la otra puede darse por diversos caminos y de diferentes modos:

1) influencia de los mitos griegos en la filosofía;
2) influencia de los mitos orientales (egipcios, mesopotámicos, del Cercano Oriente) sobre *a)* los mitos griegos, que a su vez influyeron en la filosofía, y *b)* las doctrinas filosóficas directamente;
3) derivación de mitos orientales y filosofemas griegos a partir de una remota fuente común, que sería la tradición indoeuropea, y
4) paralelismo entre doctrinas filosóficas griegas y concepciones mitológicas o filosóficas (en pueblos del Lejano Oriente sobre todo).

Tampoco se puede excluir, *a priori*, la posibilidad de que la filosofía haya influido en ciertas cosmogonías mitológicas tardías, que se dieron en Grecia casi contemporáneamente con su surgimiento en el siglo VI a. de C. Jaeger ha insistido en esto, pero, en términos generales, sigue siendo válido el esquema aristotélico que considera a los «teólogos» y autores de cosmogonías como predecesores de los filósofos de la naturaleza.

Es importante, pues, tener en cuenta desde ahora, sin alejarnos en esto mucho de Aristóteles (quien, a pesar de todos sus prejuicios sistemáticos, merece ser reconocido siempre como el primer historiador de la filosofía) que ésta, ya desde sus remotos inicios jónicos, constituye un modo de concebir la realidad esencialmente diferente de la sabiduría de «los primeros teólogos» y de las cosmogonías y teogonías tradicionales, pero no por eso deja de erigirse sobre un *substratum* de multiseculares concepciones mitológicas. Dentro de esta misma sabiduría mitológica se van produciendo cambios cuantitativos (de grado) en lo que respecta a una creciente racionalidad del relato recibido por tradición e irracionalmente aceptado. Esos cambios cuantitativos, en un momento dado (con Tales y los milesios), se convierten en cambio cualitativo. Se produce un salto, se salva un abismo, nace la filosofía.

1.2. Homero y la mitología olímpica

Homero es el príncipe de los poetas griegos, según unánime apreciación de los antiguos. Su influencia en la vida y la cultura de la Hélade trasciende, sin embargo, el campo de la poesía. Sus personajes son no sólo los arquetipos necesarios de la escultura clásica, sino también los objetos de culto de la religión estatal y popular. Aunque la expresión envuelve algunos graves equívocos, no es del todo inapropiado decir que la *Ilíada* y la *Odisea* constituyen la *Biblia* de los griegos. De hecho, las creencias y el ritual de la religión olímpica tienen su base en el contenido de dichos poemas en medida sin duda mayor que el dogma y la liturgia cristianos lo tienen en el *Nuevo Testamento.*

Los dioses de Homero son eminentemente antropomórficos y presentan, tal vez como ningún otro panteón en la historia de las religiones, rasgos propios de los seres humanos: caracteres físicos y morales, modos de razonar y de hablar, virtudes y vicios. Pero como, naturalmente, los hombres que Homero conocía no eran sino los griegos, dichos dioses asumen también características propias del hombre griego. Y así la mitología homérica resulta no sólo *antropomórfica* *, sino también, concretamente, *helenomórfica* *. Más aún, estos hombres griegos a cuya imagen y semejanza forja el poeta a sus dioses, no son todos los griegos, sino los miembros de la clase dominante, esto es, los guerreros y los aristócratas, con lo cual el panteón homérico aparece de hecho como *cratomórfico* *.

Por otra parte, la mitología homérica es eminentemente *etnogénica* * y tiende a explicar el surgimiento del pueblo griego (así como la *Eneida* tiende a explicar —con más deliberado propósito, sin duda— los orígenes del pueblo romano). Los orígenes del Universo interesan de un modo secundario y el elemento *cosmogónico* * es en los poemas homéricos marginal.

Sin embargo, frente a todo esto, hay que tener en cuenta dos hechos: 1) los dioses antropomórficos, encabezados por Zeus, están subordinados a una superior potencia impersonal, que es el Destino *(eimarméne, fatum)*, hasta tal punto que ni los hombres por ellos protegidos ni ellos mismos son capaces de sustraerse a su inapelable designio; 2) el conjunto de las regiones comienza a ser considerado, aunque un tanto oscuramente todavía, como un Universo. La tierra habitada está rodeada por el río Océano, en el cual desembocan todos los ríos. Una especie de cúpula o semiesfera (el cielo) cubre todo el Universo (y esta imagen del Mundo sigue vigente en Tales, el primer filósofo de la naturaleza). Más aún, todos los seres surgen de Océano y Tetis (divinidad acuática) (*Ilíada*, XIV, 201). Y en esto Homero es un precursor también de Tales y de su doctrina de la «physis», a la vez que concuerda con la cosmogo-teogonía egipcia de Heliópolis y con el *Enuma Elis* mesopotámico (ARISTÓTELES: *Metafísica*, 983 b). La religión olímpica es una religión cratomórfica y corresponde al modo de

vivir y a los ideales de la clase guerrera dominante. Por eso mismo, es una religión de la vida presente, que no contempla la inmortalidad del alma ni se preocupa por el más allá. Satisfecho con su existencia terrena, contento con la belleza del mundo circundante y con la fuerza y armonía de su propio cuerpo, el hombre homérico piensa poco en su alma y la posibilidad de una vida más elevada y perfecta después de la disolución del cuerpo queda fuera de su horizonte mental. Religión eminentemente estética, la religión olímpica, que es la de la clase dominante y, por tanto, la religión oficial de los Estados griegos, permanece ajena a toda preocupación propiamente ética y no siente en absoluto la necesidad de postular una escatología, es decir, un juicio póstumo, con premios y castigos de ultratumba.

El alma es una especie de sombra que, al morir el cuerpo, se sumerge en el Hades, donde lleva una existencia onírica o somnambúlica y que paulatinamente se disuelve, igual que el cuerpo, hasta desaparecer por completo. Es claro que para el autor de la *Ilíada* —pese a las sutiles reservas de Rohde— la muerte significa el fin o, por lo menos, el comienzo del fin de toda existencia humana individual. Es claro asimismo que, así como Platón sostiene que «el hombre es el alma» (*Alcibíades*, I, 130 A), Homero cree firmemente que el hombre es el cuerpo. Nietzsche no se cansa de subrayar tal oposición. Esto se advierte ya en los primeros versos de la *Ilíada*, donde las almas de los héroes, por voluntad de Zeus, son arrojadas al Hades (*pollás d'ypsimoús psykhás aeide proiáxe*), mientras «ellos mismos» (*autói*), es decir, sus cuerpos, son presas de perros y buitres (*Ilíada*, I, 3-5). El alma (*psykhé*) no es sino un soplo o aliento que vivifica al cuerpo y que huye de él por la boca cuando se produce la muerte, esto es, cuando el cuerpo expira. En la *Odisea* (XI), Ulises, que desea ponerse en contacto con el alma del difunto Tiresias, cava un pozo en una desolada llanura y sacrifica allí un carnero. La sangre de la víctima atrae las almas somnolientas desde el abismo; al beberla recobran una parte de su antigua vitalidad y hasta son capaces de hablar. No se trata, sin duda, de almas castigadas por faltas cometidas en la vida terrena, sino de réplicas disminuidas, debilitadas y ra-

refactas de los cuerpos, sin fuerza ni deseos, sin conciencia plena de sí mismas, aunque conserven el recuerdo de su vida terrena y hasta los hábitos, virtudes y vicios que en ella tenían.

A esta concepción de los dioses y del alma le corresponde una moral fundada en los valores bélicos. El coraje, la fuerza y el deseo de vencer aparecen, sin duda, como virtudes supremas. Nietzsche hace notar que los héroes homéricos van a la batalla gozosos y que ansían participar en la lucha. Podría pensarse en Aquiles como la perfecta antítesis del Arjuna del *Baghavad Gita* (que duda y se lamenta de la sangre a derramar). Y, sin embargo, la antítesis no es tan perfecta como parece. Heráclito, a quien Nietzsche ubica junto a Homero como enemigo de Platón, ataca a Homero porque éste desea «que se borre de entre dioses y hombres la discordia» (*Ilíada*, XVIII, 107; cf. ARISTÓTELES: *Etica a Eudemo*, 1235 a; SIMPLICIO: *Categorías*, 412, 22). Así como, por encima de los dioses antropomórficos del Olimpo, planea el Destino impersonal que a todos los rige y los domina, así, por debajo del deseo de luchar y de la exaltación de la sangrienta batalla, alienta en los poemas homéricos una profunda aspiración a la paz. Pero este deseo irénico apenas si aflora, disfrazado como reprobación de la *hybris* *, así como el dominio del Destino sólo, excepcionalmente, se manifiesta en la narración épica.

Los dioses de Homero, que encarnan con frecuencia a fuerzas naturales de un modo excesivamente humano, son interpretados por los filósofos en sentido cosmológico y aun metafísico: desde Heráclito, quien se refiere a «lo Uno, lo solo sabio», que «no quiere y quiere ser denominado Zeus» (22 B 32) hasta Cleantes, quien en su *Himno a Zeus* identifica al rey de los dioses con el alma (o principio activo) del Universo. La libérrima interpretación del texto homérico, no sujeto a ninguna tradición obligante ni mediatizada por ninguna actividad eclesiástica, hizo posible la perduración del mito en la filosofía y, obviamente, la transformación de su sentido y aun su parcial impugnación. En la India, los *Vedas*, expresión religioso-poética de los pueblos indoeuropeos conquistadores y de la clase guerrera (*ksatrya*) dominante, fecundada por la experiencia mágico-religiosa de

los pueblos conquistados (dravidianos) y de las clases dominadas de agricultores y comerciantes (sudras y vaysias), dieron lugar a los *Upanishads* y más tarde a los diversos sistemas (darcanas) filosóficos. Esta fue posible gracias a la gran libertad con que se leyeron los *Vedas* y a la ausencia de una autoridad eclesiástica y de un órgano definitorio.

En Grecia, la *Ilíada* y la *Odisea*, expresión poético-religiosa de los pueblos indoeuropeos conquistadores y de la clase guerrera dominante, confrontada con la experiencia mágico-religiosa de los pueblos conquistados (minoico-micénicos) y de las clases dominadas (agricultores, artesanos, etc.), hizo posible la filosofía. También aquí la falta de órganos definitorios y de estructuras eclesiásticas facilitó la transformación del mito en filosofía: allí donde la mitología no se hace metafísica se convierte en dogma. Esto no obstante, la relación entre los *Vedas* y la filosofía de la India difiere bastante de la relación entre los poemas homéricos y la filosofía en Grecia. Y la diferencia estriba *primero* en el hecho de que la filosofía en Grecia se desarrolla no tanto como interpretación racional del mito homérico sino también como impugnación directa de dicho mito, y *segundo*, en el hecho de que, junto al mito homérico y aun por encima de él, otros mitos, tanto helénicos como bárbaros, subyacen a la actividad racional de la filosofía. Jenófanes y Heráclito son «azotes de Homero»; Pitágoras y Empédocles se remiten a mitologías ciertamente no-homéricas; los mitos egipcios y babilonios no dejan de estar presentes (aunque muchas veces disimuladamente) en toda la filosofía griega.

1.3. Hesíodo y su cosmo-teogonía *

Aunque sea muy difícil convenir con Gigon en que la obra de Hesíodo «sobre la historia de los dioses constituye el origen de la filosofía griega en un sentido incomparablemente mucho más profundo que los escritos de Tales de Mileto, colocados en el principio de la historia de la filosofía griega desde Aristóteles y Teofrasto»

(1980, 14), es preciso reconocer que aquélla supone una primera reacción contra Homero y «la poderosa tradición de la poesía homérica». Hay en Hesíodo, ante todo, una contraposición entre lo falso verosímil y lo verdadero, entre «el mundo de las verosimilitudes engañosas» (que es el de Homero) y el mundo de la verdad (que es el suyo propio). Es claro que esta oposición y la pretensión de enseñar la verdad no bastan para hacer de Hesíodo un filósofo (y, sin duda, la tradición aristotélica de colocar a Tales en el principio de la historia de la filosofía sigue siendo enteramente aceptable). Pero no se puede dejar de admitir que el mismo Hesíodo da un paso decisivo en el camino que conduce del mito al *logos* y de la cosmovisión mitológica a la filosofía de la naturaleza.

Nacido en Ascra de Beocia, vivió probablemente durante el siglo VIII a. de C. De él se conservan dos poemas: la *Teogonía* y los *Trabajos y días*. Varias fuentes le atribuyen también una *Astronomía* (que algunos críticos quisieron identificar con los *Trabajos y días*, pero que hoy se considera como una obra anterior a Tales, aunque no, sin duda, de Hesíodo). Plutarco sostiene que escribió en verso sobre astronomía (igual que Eudoxo y Tales), antes de Aristarco (4 A 3), pero tal vez no se esté refiriendo sino a aquellos pasajes de los *Trabajos y días* (383 y sigs.) en que se apela a la posición de las estrellas como guía para las tareas del agro. El erudito bibliotecario Alejandrino Calímaco, en un epigrama sobre Arato, autor del poema astronómico *Fenómenos*, dice que éste imitó el canto y el estilo de Hesíodo (4 A 2). Filipo de Opunte, a quien se atribuye la composición del *Epinomis*, opone ya la obra del verdadero astrónomo, del cual exige gran saber, y la de quienes se dedican a la astronomía siguiendo a Hesíodo, los cuales se conforman con observar las albas y los ocasos (4 A 1). Tanto Calímaco como Filipo parecen aludir a los *Trabajos y días*, pero, por otra parte, Ateneo, que vive en el siglo III de nuestra era, pero se basa en Asclepíades de Mirlea, autor del siglo II a. de C., habla de una *Astronomía* atribuida a Hesíodo (aunque sin afirmar que sea precisamente de éste), y transcribe tres versos de la misma, referentes a las Pléyades (4 B 1, 2, 3).

Análogamente, Plinio en su *Historia natural*, menciona una *Astrología* conservada en su tiempo (siglo I d. de C.) «bajo el nombre» de Hesíodo, y contrapone su opinión sobre el ocaso matutino de las Pléyades (que tendría lugar inmediatamente después del equinoccio de otoño) y la de Tales (según el cual dicho fenómeno se daría en el vigésimo quinto día después del equinoccio) (11 A 18). Por otra parte, en los *Escolios a Arato* se citan cuatro versos sobre las ninfas corrientemente llamadas Híadas, y tales versos, que no pertenecen a los *Trabajos y días*, son atribuidos a Hesíodo (4 B 5). Debe tenerse en cuenta (con K. FREEMAN: 1966, p. 33) que las Pléyades y las Híadas tenían un especial interés para la mitología órfica (2 B 18). En los *Katasterismoi* o *Ubicación de figuras en los astros*, obra atribuida sin fundamento sólido al insigne geógrafo Eratóstenes de Cirene (siglo III d. de C.), se refiere que Hesíodo explica así el origen de la Osa mayor: hija de Licaón y habitante de Arcadia, seducida y preñada por Zeus, fue convertida en Osa por Artemis y engendró un hijo llamado Arcade; apresada más tarde por unos pastores y entregada, junto con su hijo, a Licaón, Zeus la colocó entre las estrellas, y originó así la constelación de la Osa mayor (4 B 6).

En la misma obra, erróneamente atribuida a Eratóstenes, se refiere que Hesíodo explica el origen de Orión y de Escorpión. El primero, hijo de Eriala y de Poseidón, tenía el poder de caminar sobre las aguas y, habiendo llegado ebrio a Quíos, violó a Mérope, cuyo padre, en venganza, lo privó de la vista y lo expulsó de la isla. Hefesto sintió compasión por él y lo dotó de un guía, Cedalión, a quien Orión llevaba sobre sus espaldas. Más tarde, habiendo recuperado la vista, volvió a Quíos con el propósito de vengarse, a su vez, de quien lo había cegado, pero como le fue imposible hallarle, se dedicó a la caza, en Creta, junto con Atemis y Latona, y prometió exterminar todos los animales salvajes. Gea, airada, le envió un enorme escorpión que le clavó el aguijón y le dio muerte. Zeus lo colocó entre los astros y, junto con él, al asesino escorpión (4 B 7). Al hablar del estrecho de Mesina, Diodoro dice que, según Hesíodo, protegió el promontorio del cabo Pelorio, y añade, contradiciendo la versión del pseudo-Eratóstenes, que fue

incluido entre las estrellas por la fama de sus hazañas (4 B 8).

Estos mitos, destinados a explicar el origen y la denominación de las constelaciones, son sin duda de origen órfico, lo cual nos permite concluir, en definitiva, que la *Astronomía* atribuida a Hesíodo no es de Hesíodo ni es *Astronomía* sino, como dice K. Freeman, una obra perteneciente al ciclo onomacríteo, del siglo VI a d. C. (1966, p. 33).

En cambio, el autor de la *Teogonía* y los *Trabajos y días* es indudablemente este campesino de Beocia, que celebra la piedad, la justicia y el trabajo, que canta el nacimiento y las hazañas de los dioses sin dejar por eso de enseñar el cultivo de la tierra, que es teólogo y cosmólogo sin dejar de ser agrónomo.

La tierra es para él una especie de cilindro (como más tarde para Anaximandro); el sol se oculta cada atardecer tras los montes que circundan el mundo. Su genealogía de los dioses puede ser seca y «más un momento que una exposición», como dice Rivaud (1948, 1, p. 25), pero no es difícil ver en ella un intento de explicar la génesis del Universo a partir de divinidades que son al mismo tiempo elementos y fuerzas naturarales.

Lo primero que existió fue el Caos, enseguida vino la Tierra y después el Amor (Eros), «el más hermoso de los dioses inmortales». El Caos engendró las Tinieblas *(Erebos)* y la Noche, la cual engendró, a su vez, al Día *(Heméra)* y al Eter; mientras la Tierra dio a luz al Cielo (*Ouranós*), a las Montañas y al Mar (*Pontos*), y, más tarde, de sus relaciones con el Cielo, nacieron no sólo el río Océano sino también Cronos y Rhea, los progenitores de Zeus. Aristóteles hacía notar ya, como recuerda Robin, que en esta teoría hesiódica los dioses olímpicos nacen tardíamente y las fuerzas naturales son anteriores a esos poderes que han de gobernarlos (*Metafísica,* 1901 b). Pero del Caos surgen, en definitiva, todos los seres del Universo. Y aunque Hesíodo hable el lenguaje del mito, al expresar esto por boca de las musas que habitan la mansión del Olimpo no está diciendo algo muy diferente a lo que dirá un poco más tarde Anaximandro al afirmar que «lo indefinido» (*to*

ápeiron) es el principio y la naturaleza originaria del todo.

> *De los mitos de génesis, los milesios toman no sólo una imagen del Universo, sino también todo un material conceptual y esquemas explicativos: tras de los elementos de la* physis *se perfilan antiguas divinidades mitológicas.*
>
> (J. P. VERNANT: 1984, p. 84)

Y añade:

> *Entre la* Teogonía *de Hesíodo y la filosofía de Anaximandro, el análisis de Cornford descubre estrechas correspondencias. Cierto es que uno habla todavía de generaciones divinas allí donde el otro describe ya procesos naturales; es que el segundo se rehúsa a jugar con la ambigüedad de términos como* phyein *y* génesis, *que significan a la vez engendrar y producir, nacimiento y origen. Mientras se confundían estos diferentes sentidos, se podía expresar el devenir en términos de unión sexual, dar razón de un fenómeno nombrando a su padre y a su madre, estableciendo su árbol genealógico. Sin embargo, por importante que sea esta diferencia entre el físico y el teólogo, la organización general de su pensamiento sigue siendo la misma.*
>
> (*Ibid.*, pp. 84-85)

El Caos ha sido comparado muchas veces con el Ginnungagap de la *Voluspa* escandinava, y aunque, según Rivaud, los escandinavos escribieron bajo la influencia de la tradición griega, es evidente que «la idea del caos pertenece a la herencia prehistórica de los pueblos indoeuropeos», como bien dice Jaeger (1952, p. 19). Este hace notar que dicha palabra está relacionada con el verbo griego «khásko» (bosteza) que en inglés es «gape» y que de tal raíz «gap» formó la mitología escandinava la palabra «Ginnungagap», «para expresar esta misma representación del abismo que se abría como un bostezo antes del comienzo del mundo». Pero lo que más importa, al hablar de esta cosmo-teogonía de Hesíodo, es advertir que en ella no se pregunta sólo por lo más remoto en el tiempo sino por lo que constituye también el principio de todas las cosas. En realidad, se trata, como dice Gigon, de «la pregunta por el principio filo-

sófico que, desde entonces, no dejará de seguir siendo planteada por la filosofía», y hasta podemos decir que la respuesta a tal pregunta «es la presentación de un concepto, que luego la filosofía arcaica (para nuestros conocimientos, desde Parménides y Heráclito) señalará con el nombre de «physis»: el punto de partida y el fundamento de la evolución del cosmos» (1980, p. 24). Jaeger hace notar que «no hay razón alguna por la que no debamos ver en la *Teogonía* de Hesíodo una de las etapas preparatorias de la filosofía que pronto iba a llegar» y añade que «la historia misma ha desvanecido todas las dudas sobre este punto, revelando la decisiva influencia de las ideas de Hesíodo». Porque, en efecto, «los filósofos no sólo aluden frecuentemente a la concepción del caos sino, de hecho, a todo el lado *cosmogónico* * de la *Teogonía*» (1952, p. 20).

Hesíodo anuncia la nueva sabiduría filosófica, puesto que, como bien dice el ya citado Jaeger, si las ideas implicadas en su cosmovisión «no son en modo alguno derivadas directamente de la experiencia, pueden con todo someterse a alguna verificación empírica, o en el peor de los casos puede hallárselas en conflicto con la experiencia; así es absolutamente inevitable que se vuelvan blanco de la crítica para todos el que piense por sí mismo y empiece por los datos de sus sentidos, como el filósofo natural».

En la medida en que Hesíodo es todavía un mitólogo, sus dioses aparecen «personalizados», pero la función que desempeñan en la formación del mundo es fundamentalmente distinta de la que asume Jehová en el *Génesis* y en la tradición judeo-cristiana. Y esto no sólo porque los dioses de Hesíodo no crean el mundo «ex nihilo» ni a partir de una materia preexistente, diferente de ellos mismos, sino también porque están dentro del mundo (o son inmanentes a él), «son descendientes del Cielo y de la Tierra, las dos mayores y más relevantes partes del Universo y se generan por obra del ingente poder de Eros, el cual pertenece igualmente al mundo como una primitiva fuerza omnigeneratriz», por lo cual están sujetos ya a lo que podría llamarse una ley natural, «aun cuando el espíritu hipostático de Hesíodo se represente esta ley como un dios entre otros, más bien que como un principio gobernador de todas las cosas» (JAEGER: 1952, p. 22). Es claro, por otra parte, que Hesíodo no sólo prepara la filosofía natural, como sostiene H. Diller, sino que, autor de una teología de Zeus, intenta establecer un orden nuevo entre los dioses, como ha mostrado B. Snell (1852); desarrolla una teoría de las cinco edades de la humanidad (que se vincula con la epopeya del *Gilgamesh* y con el *Enumma Elis*) y esboza nuevos ideales de vida, basados en el trabajo, en el amor a la tierra, en la justicia (*Trabajos y días*), que, sin llegar a constituir una moral filosófica, implican, como dice Robin, una reflexión virtualmente racional sobre el contenido y las aspiraciones de la civilización griega en una época determinada. «Homero y Hesíodo, convertidos en clásicos religiosos, fueron incorporados a la tradición. Los cultos oficiales de las ciudades se remitieron a su autoridad. En torno a cada uno de los grandes cultos, Zeus en Dodona, Hera en Argos, Apolo en Delfos, Esculapio en Epidaura, se formaron desde muy antigua edad colegios sacerdotales, a imitación sin duda de esas agrupaciones religiosas orientales cuya presencia se comprueba en Efeso y en Mileto. Aparecieron así los centros religiosos y místicos en los cuales los fieles se congregaban durante las grandes fiestas rituales» (RIVAUD: 1948, I, p. 25). De todos ellos el más importante fue el consagrado a Apolo en Delfos, el cual llegó a ser lugar de reunión de los representantes de los Estados griegos y oráculo celebérrimo entre helenos y bárbaros. En este oráculo pueden encontrarse, tal vez, como cree Rivaud, los más antiguos intentos de dar una interpretación racional a los mitos. Pero, aparte del comienzo de racionalización que ya detectamos en el propio Hesíodo, surgen luego, durante los siglos VII y VI a. de C., otros muchos intentos similares, como los que hacen Orfeo, Museo, Epiménides, Acusilao, Ferecides, etc.

1.4. El orfismo y la religión de los misterios

Durante el siglo VI a. de C. se desarrollan en las ciudades griegas y, sobre todo, en las de la Italia meridio-

nal, una serie de cultos mistéricos muy diferentes, por su espíritu y contenido, a la religión pública y oficial. Configuran una religión «mística» que, si bien no se opone abiertamente a la religión pública ni plantea un conflicto social con ella, representa desde muchos puntos de vista una suerte de antítesis de la misma. A diferencia de la religión pública y estatal, que es una religión estética, centrada en el cuerpo y en la vida presente, la religión mística es una religión ética, y más aún, *escatológica* * y *soteriológica* * con un interés básico por el alma y por la vida de ultratumba. Si la religión pública (cuyos textos sagrados son, por así decirlo, los poemas homéricos) encuentra su expresión artística en la epopeya y en las artes plásticas, la religión mística se expresa sobre todo en la tragedia y en la música. Si la religión pública representa la concepción del mundo y los ideales de vida de una aristocracia que desciende de los guerreros de la *Ilíada*, la religión mística constituye más bien la cosmovisión de las clases sometidas (campesinos, artesanos, tal vez esclavos), descendientes de los aborígenes pre-helénicos.

Esta religión de los misterios, con su panteón *ctónico* *, que se contrapone al panteón olímpico de la religión pública, deriva de antiguos cultos agrarios y funerarios existentes en la Grecia anterior a la invasión de las tribus arias. Esos cultos no desaparecieron nunca, y aunque fueron relegados del ámbito público y no contaron en la vida del Estado, lograron resucitar cuando la coyuntura histórico-cultural lo permitió. Esa resurrección fue, sin embargo, también una transfiguración. Porque en la religión de los misterios, tanto el ritual como la mitología se ampliaron y adquirieron un nuevo nivel de conciencia, acorde con la renovada esperanza en la salvación del alma y en la vida divina de ultratumba.

El arquetipo de los cultos místicos es el orfismo. Sobre la figura de Orfeo y sobre la naturaleza del orfismo se ha discutido mucho desde el siglo XIX entre filólogos, arqueólogos, historiadores de la religión y de la filosofía. Orfeo fue probablemente un héroe tracio, vinculado al culto de Dioniso, aunque Guthrie lo presenta más bien como un adorador de Apolo, opuesto, en su juventud, a la religión dionisíaca. Representaba la paz y la

serenidad (rasgo que lo opone sin duda a los héroes homéricos); era músico y usaba su arte con fines mágicos (su vinculación con la magia lo remite a los prehistóricos cultos agrarios y funerarios). En cuanto poeta se lo clasificaba como «teólogo», ya que sus cantos se referían a los dioses y a la formación del Universo por obra de los mismos. Precisamente por esto y por las características antes señaladas fue adoptado como fundador y profeta por las sectas místicas surgidas a comienzos del siglo VI a. de C. Sacerdotes y teólogos de esas sectas «no dudaron muchas veces —dice Guthrie— en tomar, ellos mismos, ese antiguo nombre de Orfeo para componer poemas religiosos, abiertamente y sin ninguna intención de superchería». Más aún, «los textos sagrados fueron algunas veces atribuidos al propio Orfeo, patrono favorito de las sectas» (1956, p. 59). El mismo Platón dice en la *República* que los adivinos «muestran gran cantidad de libros de Museo y de Orfeo, descendiente de Selene y de las Musas» (1 B 5). Aristóteles, en cambio, pone en dude la autenticidad de dichos libros y habla por eso de «los así llamados versos de Orfeo» (1 B 10 a). Más aún, según Filopón, en su perdido diálogo *Sobre la filosofía* el estagirita sostiene que aquéllos no son de Orfeo, aunque a éste pertenezcan las doctrinas más tarde expuestas en verso por Onomácrito (1 B 11). Esta teoría de Aristóteles fue aceptada por muchos autores neoplatónicos y por algunos Padres de la Iglesia, como Taciano. Hoy podemos admitir que de la gran copia de escritos atribuidos a Orfeo en la época alejandrina los más antiguos provienen probablemente de Onomácrito y su círculo. La teogonía, la cosmogonía y la moral del orfismo se presentan por lo menos en tres versiones diferentes, mencionadas ya por el neoplatónico sirio Damascio, en su obra *Problemas y soluciones acerca de los primeros principios*: 1) La teogonía rapsódica; 2) la teogonía órfica referida por Eudemo, discípulo de Aristóteles; 3) La teogonía órfica de Jerónimo y Helánico (1 B 12; 1 B 13). En la larga lista de obras órficas proporcionada por Suidas muchas son atribuidas a autores posteriores, como los *Triagmoi* al dramaturgo Ino los *Oráculos* y los *Ritos* a Onomácrito; *El Peplo* a Zopiro de Heraclea o al pitagórico Brontino, etc. (1 B 1). A Museo, héroe

que muchos consideran ateniense y otros tracio, que algunos creen discípulo y aun hijo de Orfeo y otros descendiente de Erecteo y de la estirpe real de Atenas, se le atribuyen también una *Teogonía*, una *Esfera* y una *Titanomaquia*.

Según la teología rapsódica, el principio primero es Cronos (el tiempo), aunque la teogonía mencionada por Eudemo considera como tal a la Noche, y la de Jerónimo y Helánico al Agua. De Cronos nacen el Eter, Caos Erebo. En ellos pone un huevo Cronos y de tal huevo sale luego Fanes, el primogénito de los dioses, hermafrodita y alado, que crea el Universo y se llama también Zeus, Dioniso, Pan, Eros, Metis (Inteligencia). Este engendra una hija, la Noche, a la que se une para engendrar luego a la Tierra y el Cielo. De la Tierra y el Cielo nacen las tres Parcas, los Gigantes de múltiples brazos y los Cíclopes. Pero el Cielo (esto es, Urano), al comprender que sus hijos lo destronarían, los arroja al Tártaro. La Tierra (es decir, Gaia), airada, engendra entonces a los Titanes y entre ellos a Cronos, que efectivamente derroca y mutila a su padre (1 B 13). Urano, casado con Rea, engendra en ella varios hijos, a los cuales devora para que no lo destronen, como él había hecho con su padre. Sin embargo, Rea consigue salvar a uno de ellos, Zeus, a quien envía a Creta, donde es criado por los Curetas. Al llegar a la edad adulta devora, por su parte, a Fanes, cuyo poder asimila así mágicamente. Es por eso que el pseudo-aristotélico tratado *Sobre el mundo* dice: «Zeus es la cabeza, Zeus es el medio, de Zeus todas las cosas provienen» (1 B 6). De Rea (convertida en Demeter) tiene Zeus una hija, Core-Perséfone (1 B 15 a) y de su incestuosa unión con ésta nace Dioniso. El niño es raptado y devorado por los Titanes. Zeus, padre-abuelo, no sólo se venga de ellos reduciéndolos a cenizas con sus rayos sino que también vuelve a dar vida a Dioniso. Este Dioniso, nacido así por tercera vez, viene a ser el Dios principal del orfismo. El cuerpo del segundo (Zagreus), incorporado a los Titanes que lo devoraron, se encuentra en las cenizas de éstos, con las cuales crea Zeus al hombre (compuesto así de un elemento divino y otro titánico). (O. KERN: 1922, pp. 220-221). El significado de estos mitos órficos y la cosmovisión que expresan se encuentra todavía más cerca de las primeras filosofías griegas que los mitos hesiódicos. Hasta tal punto esto es así que algunos historiadores de la filosofía, como K. Joël, sostienen que filosofía y mística no fueron en Grecia sino dos caras de una misma moneda. Esta tesis, tal como Joël la presenta, resulta inaceptable no sólo porque la filosofía apela a la experiencia y el raciocinio donde la mística se remite a la tradición, sino también porque las metas soteriológicas de ésta son sustituidas por la finalidad teorética de aquélla. Sin embargo, las analogías y los puntos de contacto no deben ser infravalorados. Filosofía y mística nacen en un mismo momento (siglo VI a. de C.) y se desarrollan en lucha, más o menos abierta, contra la religión pública y contra la cosmovisión homérica. El orfismo tiene, en su concepción del mundo, muchos puntos de contacto con la filosofía presocrática.

Mondolfo ha demostrado (ZELLER-MONDOLFO, I, 1, páginas 152-166), por ejemplo, que el panteísmo implícito en fórmulas como la que aparece en el tratado *Sobre el mundo* (1 B 6) y la que trae Esquilo (Frg. 70 Nauck) corresponde al fondo doctrinario del orfismo. Según Diógenes Laercio, Museo sostiene que todas las cosas proceden de lo Uno y a lo Uno retornan (2 A 4).

El *panteísmo* * de los primeros jónicos concuerda, pues, con el de la religión mística, porque se funda en antiguas nociones de los cultos agrarios y funerarios, ya directamente, ya a través de la religión mística.

El naturalismo místico, que puede considerarse una característica de todo el filosofar presocrático, acerca, en general, a órficos y filósofos de la naturaleza a partir de un antepasado común. El *dualismo* * antropológico (que no excluye, por cierto, el *monismo* * metafísico y cosmológico) se acentúa en el orfismo: el cuerpo es sepulcro del alma (1 B 3). Esto supone tanto una oposición clara a las concepciones homéricas como una evidente similitud con las ideas pitagóricas sobre el hombre. Con el orfismo compartirán, en consecuencia, los pitagóricos la actitud ascética, la prohibición de comer carne, la doctrina de la reencarnación.

1.5. Cosmogonías y teogonías

Epiménides, originario de Cnosos, en Creta, vivió probablemente durante el siglo VI a. de C. La cronología de su vida registra, sin embargo, muchas variantes y por lo menos tres tradiciones diferentes sobre la fecha de su visita a Atenas. La misma existencia histórica de Epiménides ha sido cuestionada, y los muchos episodios sobrenaturales con que las fuentes antiguas entretejen su biografía han llevado a pensar que se trata de un personaje mitológico o imaginario. Diógenes Laercio (I, 109) refiere que, enviado por su padre a buscar una cabra extraviada, se quedó dormido en una cueva durante cincuenta y siete años. Refiere también (I, 110) que, habiéndose difundido entre los griegos su fama de hombre amado por los dioses, los atenienses lo mandaron a buscar para que purificase la ciudad durante una epidemia, cosa que él hizo conduciendo un grupo de cabras blancas y negras al Areópago y ordenando que se las sacrificase a la deidad del lugar donde cada una se detuviera. Otra versión, sin embargo, refiere que detuvo la peste, atribuida al sacrilegio de Cilón, mediante dos sacrificios humanos. Flegón, en su obra *Sobre los longevos*, afirmaba que Epiménides vivió ciento cincuenta y siete años; una tradición cretense le atribuye doscientos noventa y nueve; Jenófanes (21 B 20), por su parte, dice haber oído que murió a los ciento cincuenta y cuatro. Pero «la duración extraordinariamente larga de la vida de Epiménides depende —como anota Giannantoni— de la adición, hecha por los cronógrafos alejandrinos, a los años supuestos de su vida efectiva (como máximo: cien) de aquellos que pasó durmiendo (los cuales, según Pausanias, fueron cuarenta) (cf. 3 A 8»). Diógenes Laercio le atribuye las siguientes obras en verso: *Origen de los Curetas y de los Coribantes. Teogonía* (en 5.000 versos) y *Viaje de Jasón a Cólquide* (en 6.500 versos), (I, 112). Y dice que también escribió, en prosa: *Sobre los sacrificios y la Constitución de Creta* y *Sobre Minos y Dadamnto* (I, 112). Igualmente transcribe una carta del mismo a Solón (I, 113). Existe, como dice K. Freeman, una tendencia a atribuir a Epiménides ciertos escritos órficos, especialmente aquellos que tienen vinculación con el culto en Creta. Los fragmentos conservados parecen formar parte, según la misma autora, de una teogonía como la que se atribuye a Museo, probablemente compuesta en tiempos de Onomácrito. En ellos encontramos una cosmogonía de clara ascendencia órfica. Los primeros principios son el Aire y la Noche y el tercero, generado por ellos, es el Tártaro, del cual surgen dos Titanes, de cuya unión íntima se forma el Huevo cósmico (3 B 5). Es fácil advertir que, bajo una casi transparente vestidura mitológica, se esconde ya aquí la «physis» de Anaxímenes (el aire) y de Anaximandro (lo indefinido), así como la noción, vinculada con la intuición básica de la «physis» como protocélula, del Huevo cósmico. Tal vez las versiones alternativas que Epiménides ofrece de ciertos mitos, como el de las Arpías (a quienes hace hijas de Gea y de Océano y compañeras de las Hespérides) (3 B 7, B 9); el de Tifón (que asaltó el palacio de Zeus y fue fulminado por éste) (3 B 8); el de Estigia (considerada hija de Océano) (3 B 6) y el de las Euménides (significativamente nombradas hijas de Cronos y hermanas de Afrodita) (3 B 19), tengan también un significado *cosmogónico* * o *cosmológico* *. El mito de Endimión, enamorado de Hera y condenado por Zeus al sueño perpetuo, se vincula, probablemente, con el interés de los órficos por la luna, según hace notar K. Freeman (1966, p. 30), lo cual advierte que la leyenda del prolongado sueño del mismo Epiménides podría derivar de aquí.

Considerado a veces como uno de los Siete Sabios, Epiménides es aludido por San Pablo en su *Epístola a Tito* (I, 12) como profeta de los cretenses, autor de la siguiente frase condenatoria: «Mienten siempre los cretenses, malas bestias, vientres perezosos» (3 B 1).

La crítica considera que las obras atribuidas a Epiménides no le pertenecen en realidad. Diels opina que la *Teogonía* es de un autor onomacríteo de finales del siglo VI a. de C. En cuanto a la existencia misma de Epiménides, pese a todo el cúmulo de leyendas que rodean su biografía, no debe ponerse en duda. Que Epiménides, igual que Acusilao y Ferecides (de quienes hablaremos más adelante), vivieron y escribieron en Grecia en el siglo VI a. de C. parece hoy admitido por casi todos los

críticos y filólogos; aunque, como dice W. K. C. Guthrie, «se hayan formado en torno a sus nombres leyendas que nos quitan la certeza de que los pasajes citados por los autores de la era cristiana sean auténticos» (1956, p. 85). Aunque no figura entre los mitólogos incluidos por Diels en sus *Fragmente de Vorsokratiker*, debemos mencionar también aquí a Aristeas, que vivió a comienzos del siglo VI a. de C. y cuya epopeya, *Arismapeia*, constituía una especie de mitología etnográfica, no ignorada por Herodoto y Hecateo.

Foco de Samos astrónomo, del siglo VI a. de C., parece haber sido el verdadero autor de la *Astronomía náutica*, atribuida por algunos a Tales (Diógenes Laercio, I, 23). La obra, según dice Plutarco, estaba escrita en verso (11 B 1). No se conserva ningún fragmento de la misma, pero puede suponerse que era una especie de manual para navegantes.

Cleóstrato de Ténedos, también del siglo VI a. de C., es autor de una *Astrología* (6 A 4), llamada a veces, *Fenómenos* (6 A 3). Por una cita que hace el Escoliasta de Eurípides sabemos que tal obra estaba escrita en verso (6 B 1). De esa cita, que se une a una interpretación astrológica hecha por el gramático Parmenisco, así como de un pasaje de *Historia natural* de Plinio (6 B 2), de otro de la *Astronomía* de Higinio (6 B 3) y de otro, en fin, de Censorino (6 B 4), se infiere que Cleóstrato dividía la eclíptica en signos zodiacales. Ya los astrónomos caldeos, mucho antes habían señalado en el curso del sol doce secciones correspondientes a conjuntos de astros con figuras definidas, las cuales recibieron nombres de dioses o de animales.

Tal vez Cleóstrato no hizo sino introducir esta división en Grecia, como opinan Fotheringham y otros (G. SARTON, 1965, I, p. 219). De todos modos, fue el primero que empleó la palabra «sémeia» (signos) en su estricto sentido astronómico y reconoció doce constelaciones por las cuales pasa el sol durante su carrera anual. También propuso un calendario basado en ciclos de ocho años, con intercalación de dos días ($365\ 1/4 \times 8 = 2.922$ días $= 99$ meses). Esta «octaetesis» representa números enteros para años, meses y días (G. SARTON, I, p. 220).

Algunos suponen que Cleóstrato, como Jenófanes, sin pertenecer a la Escuela de Mileto, fue un continuador de la misma en el campo astronómico. Tales murió precisamente en Ténedos (11 A 8), ciudad natal de Cléostrato. Pero tal vez éste, más que discípulo de Tales, deba ser considerado como maestro o al menos como inspirador del mismo, en lo que toca a la ciencia astronómica.

Ferecides de Siros, Teágenes de Regio y Acusilao de Argos vivieron durante el siglo VI a. de C. y escribieron en prosa sobre temas cosmogónicos y cosmológicos utilizando el lenguaje del mito. Los Siete Sabios completan el panorama de lo que podría denominarse «el pensamiento prefilosófico griego», con una serie de sentencias morales, fundadas en la tradición, en el sentido común y en determinados valores vigentes en la sociedad de la época.

Ferecides es considerado por algunos autores como maestro de Pitágoras; otros dicen que fue discípulo de Pítaco, uno de los Siete Sabios (DIÓGENES LAERCIO, I, 116). Se cuenta que murió en Delos, afectado por una pediculosis y asisitido por Pitágoras (DIÓGENES LAERCIO, I, 118; DIODORO, X, 3, 4), pero otra fuente refiere que se arrojó desde el monte Coricio en Delfos (DIÓGENES LAERCIO, I, 118). Suidas dice que, según la tradición, estudió los libros de los fenicios; que, según otros, fue el primero en publicar un libro en prosa y que discurrió sobre la metempsicosis. El libro llevaba por título *Heptamykhos* o *Teogonía* o también *Teología*. Diógenes Laercio trae una carta que habría dirigido a Tales (I, 121), de cuya fama, según Suidas, sentía celos. El libro lo escribió en dialecto jónico, según se puede inferir de las formas pronominales empleadas, de acuerdo con el testimonio del gramático Apolonio Díscolo (7 B 10-11).

En el fragmento 1 se habla de una Trinidad de dioses eternos de la naturaleza: «Siempre existieron Zas, Cronos y Ctonia, pero ésta comenzó luego a llamarse Gea, porque Zas le dio como regalo la Tierra». Esta elección del número 3 nos hace pensar en los pitagóricos (que lo consideraban como el primer número perfecto, en cuanto es el primero que tiene principio, medio y fin), en los jónicos (como Anaximandro) y en los jónico-pitagóricos

(como Hipodamo), que le asignaron un papel fundamental en sus especulaciones cosmológicas o socio-políticas.

El único fragmento más o menos extenso que conservamos de Ferecides se encuentra en un papiro encontrado por Grenfell y Hunt y nos proporciona, como dice Freeman (1966, p. 38), «una buena idea de su estilo». En él se narran las nupcias de Zas y Ctonia y se describe el regalo de bodas consistente en un peplo donde se encontraban bordados la tierra y el océano (7 B 2). Zeus (o Zas), al construir el Universo se transformó en Eros, y, habiéndolo formado con los contrarios, lo encaminó, sin embargo, hacia la unidad y el amor (7 B 3). En otro fragmento, transmitido por Orígenes, Ferecides habla de dos ejércitos en lucha, encabezados por Cronos (Zeus) y Ofioneo (7 B 4). Orígenes transcribe asimismo la exégesis que Ferecides hace de dos versos homéricos (*Ilíada*, I, 590; XV, 18), al afirmar que bajo esta parte de la tierra existe el Tártaro, custodiado por las Arpías, y la Tormenta, donde Zeus arroja a los dioses ensoberbecidos (7 B 5). Clemente de Alejandría menciona la alegoría del «roble alado», junto a la del peplo (*Tapices*, VI, 53). Se ha sugerido que el árbol o roble alado (B 2; A 11) es el anverso de la trama sobre la cual el peplo fue bordado o el mástil de un barco, que a su vez representa la tierra flotando sobre el agua (según Tales la representa), pero, como dice Freeman, en ausencia del contexto, la indagación parece estéril (1966, página 40). No se pueden excluir, sin duda, en Ferecides, ecos de mitologías babilonias, egipcias y fenicias, pero lo que parece más seguro es la influencia del orfismo, evidente en el mito del peplo y en la alusión a los Titanes. Ferecides no sólo profesa la creencia en la metempsicosis * (7 B 8), propia de los cultos órficos, sino que, según sostiene Cicerón en sus *Disputaciones Tusculanas*, fue el primero en afirmar la inmortalidad del alma humana (7 A 5), y, según sabemos por Porfirio, no sólo predijo terremotos (7 A 6) sino que se refirió a hechos y fenómenos del mundo subterráneo, como cuevas, antros y fosas, en sentido místico, para explicar los nacimientos y muertes (reencarnaciones) de las almas (7 B 6). El mismo título de su obra que, según Damascio era *Pentemykhos* (7 A 8) y, según Suidas, *Heptamykhos*

(7 A 2), tiene que ver con su concepción del Universo como una gran caverna: el primer título suele explicarse en el sentido de que las cámaras deben ser cinco, para alojar al éter (Zeus), la tierra (Ctonia), el fuego, el aire y el agua (7 A 8; 7 A 9); el segundo se debería a la influencia de la mística del número siete. Sin embargo, puede cuestionarse tal explicación, si se pone en duda, con Giannantoni, que en esta época se distinguieran ya el éter y el aire.

Hay quien opina que la alegoría de la lucha de los elementos (7 B 4) influyó sobre la doctrina heraclítea del «pólemos», pero sin razones sólidas. Tampoco las hay para pensar que influyó en Anaximandro, pero parece menos probable aún que Anaximandro haya influido sobre Ferecides. La vinculación con Pitágoras resulta mucho más verosímil, sobre todo cuando se tiene en cuenta el sentido de las enseñanzas de Ferecides.

Por la misma razón debe considerarse segura la influencia sobre Platón, al menos en lo que se refiere al mito de la caverna. Es verdad que, como dice Freeman (1966, p. 41), Ferecides no hizo observaciones científicas por sí mismo sino que utilizó las teoría que comenzaban a desarrollar los predecesores de Tales para conferir un nuevo sentido a antiguos relatos mitológicos, pero es claro que ese mismo intento exegético constituye de por sí un paso hacia la constitución de la ciencia y de la filosofía: no por nada Aristóteles considera a Ferecides como un «teólogo» mixto, es decir, como un teólogo en el cual hay ya muchos elementos racionales, lo cual equivale a decir, como un «prefilósofo».

Teágenes de Regio, nacido, según Taciano, en época del rey Cambises, fue un filólogo y puede ser tenido por el primero que, junto con Estesimbroto de Taso, Antímaco de Colofón, Herodoto de Halicarnaso y Dionisio de Olinto, se dedicó al estudio histórico-filológico de Homero. Convencido, como Jenófanes, de la inverosimilitud y la inmoralidad de los mitos que éste refiere sobre los dioses, quiso seguir un camino diferente al del filósofo Colofonio. Intentó salvar la mitología despojándola de su sentido literal y «considerando —según dice el Escoliasta de Homero— que todo se dice allí alegóricamente sobre los elementos, como si se tratase de oposición en-

tre los dioses». Así, lo seco pelea con lo húmedo, el calor con el frío, lo liviano con lo pesado; el agua puede apagar el fuego y el fuego secar el agua. En todos los elementos que integran el Universo hay una contrariedad inmanente y por eso es posible que se destruyan en parte, aunque el Universo en su totalidad sea eterno. Al fuego lo llama Apolo, Helios o Hefesto; al agua, Poseidón o Escamandro; al aire, Hera; a la luna, Artemis, etc. Pero también interpreta alegóricamente las virtudes, los vicios y las pasiones, y llama a la sabiduría, Atenea; a la insensatez, Ares; al deseo erótico, Afrodita; a la locuacidad, Hermes, etc. El método, a través de diversas variantes, fue utilizado por muchos filósofos y críticos posteriores, desde Heráclito hasta los estoicos y, renovado por los neoplatónicos, desde Filón Alejandrino, fue aplicado ya en la época patrística a la exégesis bíblica (especialmente por Orígenes y San Ambrosio).

Acusilao de Argos, que a veces fue contado entre los Siete Sabios (DIÓGENES LAERCIO, I, 41), es autor de una obra en prosa titulada *Genealogías*, y según una tradición referida por Suidas se basó para ello en ciertas tabletas de bronce encontradas por su padre al cavar en su casa. Clemente de Alejandría dice que puso en prosa los poemas de Hesíodo y los publicó como propios (*Tapices*, VI, 26). Las *Genealogías*, divididas por lo menos en tres libros (según se infiere de los *Escolios a la «Ilíada»* y de los *Escolios de Apolonio de Rodas*), versaban sobre el origen de los dioses y los hombres y eran comentadas todavía en época del emperador Adriano por un sofista llamado Sabino. Sin embargo, como se ve por Suidas, ya entre los antiguos dudaron algunos de su autenticidad.

«La obra de Acusilao —según K. Freeman— tiene poca o ninguna importancia para la filosofía y pertenece más bien a la crítica literaria» (1966, p. 42). Es claro, sin embargo, que en la medida en que concuerda con Hesíodo y, como éste, reconoce, por ejemplo, al Caos como principio único de todas las cosas, tiende también Acusilao hacia una cosmovisión racional y puede ser tenido como precursor de aquellos filósofos que vinieron inmediatamente después de él o que fueron sus contemporáneos (como Anaximandro). Acusilao se ocupa, sin duda, no

sólo del origen de Eros, a quien hace hijos de la Noche y del Eter (9 B 3), sino también del nacimiento de monstruos como Equidna y Tifón, a quienes considera, de acuerdo con Tesíodo (*Teogonía*, 206 y sigs.), hijos del Cancerbero (9 B 6). Narra las luchas de Zeus contra Tifón que asaltó su palacio (según recordará Esquilo en el *Prometeo*) (9 B 7) y dice que todos los animales que muerden se originaron en la sangre de aquel monstruo (9 B 37). Cuenta que Urano ató a los Centímanos y los arrojó al Tártaro (9 B 9 a). Ofrece una versión del mito de Heracles con algunas variantes, pues le atribuye, por ejemplo, la muerte de los monstruos alados Zete y Calai en Ténedos (B 19). También da una explicación propia de los orígenes de la guerra de Troya: Afrodita se entera por un oráculo de que el reinado de Príamo y sus descendientes acabaría en Troya y que ésta sería luego gobernada por los descendientes de Anquises. Se une, pues, con éste y engendra a Eneas. Pero, para promover el fin de la dinastía de Príamo, inspira en Alejandro una pasión amorosa por Helena. Después del rapto, se alía aparentemente con los troyanos, pero en realidad coadyuva a su derrota, temerosa de que éstos devolvieran a Helena (9 B 31). Narra la colonización de Itaca por Itaco y Nerito, hijos de Pterelao (9 B 36); se refiere a la genealogía de los Homéridas (9 B 22) y al origen de los Feacios, a partir de la sangre del mutilado Urano (9 B 28). Como anota K. Freeman, parece haberse interesado particularmente en los mitos sobre los vientos (1966, página 43). Habla de Boreas, que rapta a Oricia, hija del rey de Atenas (9 B 35), y conviene con Hesíodo (*Teogonía*, 870) en considerar que los vientos son tres: Boreas, Noto y Zéfiro (9 B 30). Esto sugiere un interés por la meteorología que anuncia el interés de Anaxímenes por los fenómenos de la atmósfera e inclusive su básica teoría del aire como «physis». Análogamente podría vincularse con la doctrina fundamental de Tales el particular empeño de Acusilao en narrar mitos fluviales: Océano se casa con su hermana Tetis —dice— y de ellos nace Oqueloo, el más antiguo y famoso de los ríos (9 B 21); de Océano y Tetis nace también el río Asopo (9 B 18); Deucalión, en cuya época se produjo el diluvio, era hijo de Prometeo y de Hesiona, hija, a su vez, de

Océano (9 B 33). Recordemos que, según un mito griego, Heracles rescata a Hesiona y que este mito deriva de uno imagen común en Siria y Asia menor: el triunfo de Marduk sobre el monstruo marino Tiamat (R. GRAVES: 1978, 2, p. 174). Todo ello nos induce a pensar que, aun cuando Acusilao estuviera interesado en los mitos por sí mismos y no en su interpretación filosófica o alegórica, como K. Freeman (1966, p. 44), en su genealogía de los dioses se van esbozando, bajo el ropaje del mito, las ideas centrales de la cosmología milesia.

1.6. Sabiduría gnómica: Los Siete Sabios

Con los Siete Sabios, que se supone vivieron en la segunda mitad del siglo VII y la primera del VI a. de C., pasamos de la sabiduría cosmogónico-teogónica a la sabiduría *gnómica* *. Una sabiduría de este tipo se encuentra ya entre los egipcios, por ejemplo, en las instrucciones de Ptahhotep, que se remontan al año 2370 a. de C., aproximadamente (cf. W. MAC QUITTY: 1978, página 6). No se trata todavía de una filosofía moral, pero la relación entre *gnómica* * y ética es análoga a la que se puede establecer entre cosmogonía mitológica y cosmología filosófica. Así como en Hesíodo o en Ferecides la explicación del Macrocosmos buscaba sus raíces en la tradición, así en Solón y Quilón la regulación del Microcosmos humano encuentra su fundamento en las estructuras sociales y los valores vigentes dentro de ellas. Dicearco advertía con agudeza que los Siete Sabios no eran, en realidad, sabios ni filósofos, sino hombres con experiencia (moral y política) y legisladores (DIÓGENES LAERCIO, I, 40). Por otra parte, aun los nombres de estos Siete Sabios varían según las diversas fuentes. En la más antigua, que es Platón, son los siguientes: Tales, Pítaco, Bías, Solón, Cleóbulo, Misón y Quilón (*Protágoras*, 343 A). Diógenes Laercio dice que Leandrio sustituye los nombres de Cléobulo y Misón por los de Gorgiades y Epiménides; que Eforo sustituye a Misón por Anacarsis; que otros añaden a Pitágoras y que, según Dicearso, hay cuatro nombres que tienen unánime consenso (Tales, Bías, Pítaco y Solón), pero hay otros seis (Aristodemo,

Pánfilo, Quilón, Cléobulo, Anacarsis y Periandro) entre los que cabe escoger tres. No falta quien añada a éstos el nombre de Acusilao, y Hermipo, en su libro *Sobre los Sabios*, menciona, como candidatos a integrar la lista de los Siete, a diecisiete personajes (DIÓGENES LAERCIO, I, 40, 42). Es muy difícil determinar lo que hay de histórico y de legendario en todas las noticias sobre la vida de los Siete Sabios. De algunos de ellos tenemos datos más o menos ciertos, que los sitúan en escenarios distintos. Solón es poeta y, sobre todo, legislador de Atenas; Tales es astrónomo, geómetra e iniciador de la filosofía natural. Pero aun en estos casos hay muchas lagunas y no pocos puntos oscuros. Así, por ejemplo, Bodrero opina que es preciso distinguir un Tales griego, que fue uno de los Siete Sabios y vivió en el siglo VIII a. de C., y otro Tales fenicio, astrónomo, cosmólogo y matemático, que perteneció al siglo VII-VI a. de C. Muchas de las anécdotas referidas sobre los Siete Sabios se basan, como advierte K. Freeman, en el deseo de ponerlos en contacto, para darles ocasión de manifestar su sabiduría (1966, p. 44).

Arquetimo de Siracusa narra un encuentro de todos ellos en casa de Cipselo; Eforo habla de otro en la corte de Creso; otros los hacen reunirse en Panionio, en Corintio o en Delfos (Diógenes Laercio, I, 40). En el diálogo titulado *El Banquete de los Siete Sabios*, Plutarco los supone reunidos en Corinto, por iniciativa de Periandro. Platón exagera un poco cuando afirma que todos ellos efueron admiradores y discípulos de la constitución espartana, aunque todos se expresen con frases breves y memorables, es decir, en estilo lacónico. En el mismo pasaje (*Protágoras*, 434 A) narra que, habiéndose reunido los siete, ofrecieron a Apolo una primicia de su sabiduría y grabaron en el templo de Delfos estas dos sentencias: «Conócete a ti mismo» y «Nada en exceso». La primera adquirió más tarde relevancia filosófica al ser asumida por Sócrates en la doctrina de la virtud como conocimiento y la segunda al ser desarrollada por Platón y Aristóteles en la teoría del justo medio, como bien hace notar K. Freeman (1966, p. 45) (cf. PLATÓN: *Cármides*, 164 y D y ss.). En todo caso, una correcta interpretación de la concepción de la vida

de los Siete Sabios, «no puede prescindir de una valoración del papel ético-político del oráculo délfico y, más en general, del desarrollo de las ideas morales y políticas desde el *epos* homérico hasta la edad de los líricos y, por tanto, de la conexión entre moral y política, por un lado, y, cosmología e incipiente filosofía natural por el otro», dice G. Giannantoni (1969, I, páginas 72-73).

Jaeger afirma que en Delfos alcanzó la religión griega su mayor influencia como fuerza educadora: «Las sentencias más célebres de los sabios de la tierra eran consagradas a Apolo y aparecían sólo como un eco de la sabiduría divina. Y en la puerta del templo hallaba el que entraba, en las palabras «Conócete a ti mismo», la doctrina de los *sophrosyne*, la exhortación a no perder de vista los límites del hombre, impresa con el laconismo propio del espíritu del tiempo» (1971, p. 165).

Las sentencias de los Siete Sabios que conservamos y que Diels incluye en sus *Fragmente der Vorsoksatiker* están en el *Florilegio* de Estobeo, pero parece que la colección más antigua de las mismas, aunque sin los nombres de los Sabios, se encuentra en una piedra destinada probablemente, como dice K. Freeman (1966, 45, nota 1), a uso escolar, proveniente del siglo III a. de C.

El contenido de las sentencias o apotegmas no define los rasgos diferenciales de cada autor ni nos permite atribuir un perfil intelectual o moral propio a cada uno. Parecería que una serie más o menos homogénea de ideas morales fue distribuida al azar entre siete personajes, sin tener siquiera en cuenta los rasgos de carácter que la historia nos deja entrever en algunos de ellos. Así, Periandro, tirano de Corinto, dice (6) que «la democracia es mejor que la tiranía». Algunas de las sentencias expresan variaciones de una misma idea. Así, la 1 de Cléobulo *(Lo óptimo, la medida)* corresponde a la 1 de Solón *(Nada en exceso)*, a la 18 de Tales *(Utiliza la medida)* y, en parte a la 8 de Periandro *(Si tienes éxito, sé moderado)*. El conocimiento es siempre altamente valorado, ya se trate del autoconocimiento, en Quilón (1); ya del saber de muchas cosas, en Cléobulo (5); ya del conocimiento de lo oportuno, en Pítaco (1); ya de la sabiduría en general, en Bías (7).

COSMOVISION MITOLOGICA (PREFILOSOFICA)

1. **Epopeya** (siglo IX-VIII a. de C.?). Homero: *Iliada, Odisea.*

2. **Poesía teológica y didáctica** (siglo VIII-VII a. de C.?). Hesíodo: *Teogonía, Trabajos y días.*

3. **Literatura órfica** (siglo VI a. de C.)	Orfeo: *Rapsodias o Discursos sacros.* Museo: *Teogonía, Esfera.* Epiménides: *Teogonía, Los sacrificios y la Constitución de Creta.*
4. **Poesía astrológica** (siglo VI a. de C.)	Pseudo-Hesíodo: *Astrología.* Foco: *Astrología náutica.* Cleóstrato: *Astrologia* o *Fenómenos.*
5. **Prosa cosmológica y gnómica** (siglo VI a. de C.)	Ferecides: *Teogonía, Heptamykhos (Las siete cavernas del Universo).* Teágenes: *Explicación de Homero* (?). Acusilao: *Genealogías.* Los Siete Sabios: *Apotegmas.*

La templanza merece encomio y el libertinaje condena. Quilón reprueba la embriaguez (2) y el gusto por los banquetes (5); Tales considera perjudicial la intemperancia (12). Violencia y soberbia *(hybris *)* son varias veces denostadas. Cléobulo (20), Solón (13), Quilón (3, 12), Bías (14), Periando (3) convienen en ello, aunque con diferentes expresiones. El placer se presenta como algo de poco valor y más bien temible. Así, Solón aconseja huir de él (3); Periandro lo considera perecedero frente a la virtud inmortal (7). Se exalta la piedad filial. Cléobulo (1), Tales (7) y Periandro (10) exhortan a honrar a los padres. La sujeción a la ley, que Quilón (19) expresamente ordena, está vinculada con el concepto mismo de justicia en Solón, como ano-

ta Ch. Rowe (1976, 21). Solón manda venerar a los amigos (16), Pítaco no hablar mal de ellos (8). Cléobulo pide que se aconseje lo mejor a los conciudadanos (9); Solón que no se les recomiende lo agradable sino lo bueno (12); Periandro que los hombres se ocupen de todos sus prójimos (1). Piedad, prudencia, sabiduría, verdad, fidelidad, experiencia, amistad, solicitud, cuidado del hogar y arte son virtudes que Pítaco explícitamente enumera (13), pero que todos consideran sin duda igualmente deseables. Heráclito juzga a Bías, hijo de Teutamo, como el más famoso y, sin duda, como el más sabio entre los sabios (22 B 39), y alude a la primera de sus sentencias (22 B 104) lo considera partícipe de su pesimismo misantrópico. Pero, aparte de Tales de quien hablaremos en el capítulo siguiente) y de Solón, cuya obra de poeta y de legislador es conocida, no es mucho lo que puede decirse con certeza de los demás sabios nombrados por Platón y las otras fuentes (B. SNELL: 1943).



2

La filosofía natural de los milesios

2.1. El nacimiento de la filosofía y la noción de «physis»

Mileto era una colonia jónica, situada en las costas occidentales del Asia Menor (hoy Turquía). Se había hecho fuerte y poderosa gracias al comercio marítimo. Sus barcos llegaban a todas las playas del Mediterráneo, remontaban el mar Negro y descendían por el Nilo. Sus mercaderes habían establecido, desde el siglo VIII a. de Cristo por lo menos, colonias y factorías, entre las cuales se contaban Abidos y Naucratis, en Egipto. A través de la vecina Lidia, sostenía también un activo intercambio comercial y cultural con Mesopotamia (y con diversos pueblos del Cercano Oriente). Su situación geográfica, que hacía de ella una puerta casi obligada entre Oriente y Occidente, y las peculiares circunstancias económicas que llevaban a sus ciudadanos a tratar con hombres de las más diferentes culturas y a conocer mitologías, códigos legales, formas políticas, instituciones sociales, obras artísticas, rituales religiosos, etc., tan heterogé-

neos y tan distantes, a veces, de los helénicos, constituyen una condición necesaria (aunque no suficiente) para el nacimiento de la filosofía. La búsqueda de una cosmovisión universalmente válida, no fundada en la tradición (por más antigua y venerable que ésta pueda parecer) sino en la razón (entendida como lenguaje común para todos los hombres) hizo que precisamente en Mileto naciera la filosofía. Una mínima superación del *etnocentrismo* * resulta así, desde el principio de la historia, *conditio sine qua non* de todo auténtico filosofar (A. JARDÉ: 1939, 176 y ss.; J. HATZFELD: 1960, 106 y ss.).

En Mileto, como en otras ciudades de Grecia, hacia comienzos del siglo VI a. de C., la democracia había realizado avances decisivos. La nueva burguesía, mercantil y marinera, aliada con los estratos más bajos de la población (artesanos, campesinos, etc.), había conquistado, durante ciertos períodos, el poder político, derrotando a la vieja aristocracia feudal y terrateniente. Pero había logrado, ante todo, la igualdad ante la ley (isonomía) y la conciencia de que un ciudadano vale tanto como cualquier otro dentro de la *Polis*. Esta conciencia de la igualdad y esta conquista de la isonomía constituyen también una condición necesaria para el surgimiento de la filosofía, si se tiene en cuenta que ésta es concebida como lenguaje común para todos los hombres. Sólo puede haber una sabiduría universal y un saber común donde se supone que todos los hombres forman parte de una humanidad única y que todos son esencialmente iguales. Una básica afirmación de la democracia aparece así también como *conditio sine qua non* del filosofar (CROISSET: 1911, p. 251).

En Grecia habían aparecido, antes del siglo VI, muchos «sabios». Eran los autores de teogonías y cosmogonías míticas, como Homero y Hesíodo, a quienes Aristóteles denomina «los primeros teologizantes» o simplemente «los teólogos» (*Metafísica*, 983 b). Pero, a comienzos del mencionado siglo, surge una nueva clase de «sabios», a los cuales el mismo Aristóteles llama, oponiéndolos a los anteriores, «los físicos» o «los fisiólogos» (*Física*, 203 b). Son, según el estagirita, «los inquisidores de la naturaleza» (*Física*, 191 b). Pero eso no

quiere decir que quienes los precedieron no se hubieran ocupado de la naturaleza, sino que estos nuevos «sabios» la investigaron por vez primera racionalmente (DIÓGENES LAERCIO: *Vida de los filósofos*, I, 24). La investigación racional, en cuanto supone observación, experiencia y crítica, se denomina luego, no sin acierto, «filosofía» (CICERÓN: *Tusculanas*, V, 3,8), lo cual quiere decir «amor a la sabiduría» o búsqueda de la sabiduría, más que posesión plena y definitiva de la misma. Quienes la cultivan, los «filósofos», son así, amantes o buscadores de la sabiduría, más que sabios. Es claro, sin embargo, que el objeto de su búsqueda es el conocimiento de la naturaleza. Por tal razón, los primeros filósofos jónicos y, en general, todos los que vivieron antes de Sócrates, son considerados «filósofos de la Naturaleza». La filosofía presocrática es caracterizada como filosofía de la realidad externa, como filosofía del objeto natural y como cosmología.

No han faltado, sin embargo, quienes juzgan hiperbólicas estas denominaciones, cuando se refieren precisamente a los primeros milesios y a su actividad intelectual. Autores como Bréhier, Tannery y Teichmüller entienden que tal actividad quedó limitada a la explicación de ciertos fenómenos celestes y atmosféricos, por lo cual los «pensadores» de Mileto no habrían sido sino meros «meteorólogos», exaltados a la condición de «filósofos» por la incomprensión y las interesadas miras de Aristóteles. Este punto de vista resulta inaceptable. ¿Cómo suponer que, precisamente cuando la cosmovisión mitológica se torna insuficiente, quienes cobran conciencia de la crisis se limiten a plantearse problemas particulares y a explicar fenómenos aislados de la naturaleza, por más importantes que éstos pudieran parecer?

Si el único objeto de los primeros pensadores hubiera sido, como pretende Teichmüller, la explicación de fenómenos celestes y meteorológicos, sus investigaciones no habrían llevado el título de *Peri physeos* sino, más bien, el de *Peri ouranóu* o *Peri meteóron* (BURNET: 1958, páginas 10-12). El objeto principal del pensamiento presocrático y, en particular, del pensamiento jónico y milesio, fue la determinación de la *physis*. Pero ¿qué quería decir, para ellos, *physis*? De la respuesta a esta pre-

gunta dependerá el concepto que nos formemos de la filosofía presocrática en general y de la filosofía milesia en especial. La palabra *physis* se suele traducir por «naturaleza», aunque tal vez sería mejor traducirla por «ser» o por «esencia». De todas las maneras, el significado concreto que tiene, en este inicial momento de la historia de la filosofía, es muy rico y complejo, y rebate el prejuicio de quienes creen que los conceptos primitivos siempre son simples y pobres. El sustantivo *physis*, está relacionado con el verbo *fyo* que quiere decir «engendrar». Su primer significado es, por consiguiente, «lo que engendra». Pero es obvio que lo que engendra resulta lógica y cronológicamente anterior a lo engendrado. En consecuencia, *physis* significa también «lo primario», por oposición a las cosas engendradas, que serían «lo secundario» y «lo derivado». Pero, puesto que el movimiento no se concibe sin «algo» que se mueva ni el cambio puede pensarse sin un «objeto» que cambie, «lo primario» equivale a «lo permanente»; y «lo secundario» o «lo derivado» a «lo cambiante» y a «lo transitorio».

Se comprende, pues, que Burnet identifique la *physis* con la sustancia primaria *(the primary substance)* o «la materia de la cual todo se hace» *(the stuff of which anything is made)*, es decir, con la protomateria *(Urstoff)*. Utilizando la terminología aristotélica diríamos que es *la causa material* del Todo *(ex quo omni)*. Pero con esto no se hace sino señalar un aspecto de la *physis*. W. Jaeger subraya el sentido del sufijo *sis*, que representa aquí «el proceso de emergencia que encierra el principio» (W. JAEGER: 1952, p. 199). La *physis* viene a ser así también *la causa eficiente* del Todo, no porque haya una identificación de la fuerza con la materia sino porque todavía no hay una distinción entre ambas. Más aún, en cuanto la causa eficiente (fuerza) no es pensada como algo extrínseco a la materia, aquélla puede interpretarse asimismo como *causa formal* del Todo. Y, supuesto que se trata de un Todo viviente y orgánico, ya que la materia se automueve y se autodetermina, la *physis* viene a ser también el alma del mundo, aun cuando esta alma sea idéntica a la materia universal. Explícitamente vincula Anaxímenes, como veremos, el alma

con el aire, esto es, con la *physis*. Por otra parte, en cuanto las cosas son transitorias y cambiantes, importa saber no sólo de dónde provienen sino también hacia dónde se dirigen. La *physis*, que a todas las ha originado, se presenta igualmente como la meta o el fin de todas. Se la puede considerar, en este sentido, como la *causa final* de todos los entes.

De tal modo, los primeros filósofos de la naturaleza, lejos de limitarse, como cree Aristóteles, a buscar la causa material de las cosas, se están preguntando por la unidad originaria de las cuatro causas. Pero esta noción de la *physis*, que constituye el centro de su interés filosófico, difícilmente pudo haber sido forjada, como parecen suponer Zeller, Gomperz y otros, por una mera generalización de la experiencia sensorial. Implica, por el contrario, una intuición metafísica, que tiene antecedentes en antiquísimas ideas religiosas o, para decirlo con más precisión, mágico-místicas. Empecemos por recordar, con Gernet-Boulanger (1947, p. 263), que «la idea de la Naturaleza como un poder de producción espontánea es de aquellas que se presentan inmediatamente al espíritu griego». Ello quiere decir que constituye un legado del más antiguo pensamiento religioso: «Nacido de las fiestas de las estaciones, el sentimiento de la armonía y de la simpatía entre los hombres y el mundo ha sembrado en los espíritus la noción de una vida unánime». Esta noción, que implica una originaria identidad de materia, vida y espíritu, que supone un prístino y radical parentesco entre todos los seres, que sugiere firmemente la inmanencia de la divinidad en todos ellos y en el principio del Todo, no es, en esencia, diferente de la noción de *physis*, inicio y fundamento del filosofar presocrático. Despojada de sus vestiduras mitológicas, alejada de toda significación ritual, pasa a ser el objeto directo de una intuición filosófica básica. Pero, a decir verdad, esa noción mágico-mística está lejos de ser un producto exculsivo de la experiencia religiosa helénica o prehelénica. Los egipcios la expresaban con el nombre de *Ka*. Para los habitantes de la India antigua era el *Brahman*; para los chinos, el *Tao*. Los melanesios-polinesios la denominaban *Manas*, y en las dos única culturas orientales en las que se puede hablar,

con cierto rigor, de filosofía (esto es, en la India y en la China), dicha noción viene a ser la clave de toda especulación metafísica. El *Brahman* es el corazón de los *Upanishads* y luego, en particular, del Vedanta; el *Tao* constituye evidentemente el meollo de la cosmovisión en el *Tao teh king* y en el taoísmo. La *physis* es el centro de la primera filosofía griega.

En la época en que estaba naciendo la filosofía, escribía Esquilo (Frg. 70 Nauck):

> *Zeus es todas las cosas y lo que está más allá de ellas.*
> *Zeus es el aire, Zeus la tierra, Zeus el cielo;*

A los primeros filósofos no les basta decir «Zeus» y hablan de la *physis,* pero la intuición que el poeta expresa a través de la divinidad mítica no es muy diferente de la que ellos traducen en términos de experiencia y de razón. La ruptura entre mitología y filosofía se da porque los «fisiólogos» no se conforman con encomendar su intuición del Ser al mito, es decir, a los relatos tradicionales, sino que intentan explicarla a través de la experiencia, de la analogía, de la dialéctica. Los filósofos de la India se amparan sobre todo en la experiencia psíquica y espiritual; los de Grecia en la experiencia física; los unos buscan el Ser en el interior; los otros en el mundo externo. Pero es preciso no olvidar que el filósofo más sistemático, el fundador de la lógica, el gran campeón de la teoría, es decir, Aristóteles, hace notar que «aun el que se dedica a los mitos es, en cierto sentido, un filósofo» (*Metafísica,* 982 b 18).

2.2. La escuela de Mileto

En Mileto surge, a comienzos del siglo VI a. de C. la primera escuela filosófica de Occidente. Sus miembros, Tales, Anaximandro y Anaxímenes, no sólo están vinculados por el hecho de ser ciudadanos de un mismo Estado, por haber vivido y enseñado en Mileto, sino también por nexos pedagógicos, unánimemente atestiguados: Tales fue maestro de Anaximandro y éste lo fue de Anaxímenes. Carece de todo fundamento histórico

la tesis de Spengler (1947, p. 87), según la cual fueron pensadores aislados (GUTHRIE: 1967, p. 29). Pero lo que nos obliga a ver en ellos una verdadera escuela filosófica es, sobre todo, la problemática común, centrada en la idea de *physis* y la cosmovisión compartida esencialmente por todos ellos y derivada de una originaria intuición. Una realidad única, eterna, infinita y activa, que es a la vez materia, vida y espíritu, de la cual surgen y a la cual retornan todas las cosas, de la cual todas están hechas y gracias a la cual todas llegan a ser lo que son es el meollo de tal cosmovisión. La necesidad de determinar esa realidad, mediante la experiencia, la dialéctica y la analogía, es la fuente de aquella problemática. Se trata, según esto, de un *monismo dinámico* *, en el cual la afirmación de la unidad del Ser no excluye, sino que por el contrario exige, la pluralidad de los seres, puesto que se trata de una unidad viviente. Se trata de un *monismo psico-físico* * o, mejor dicho, *psico-físico-espiritual,* puesto que supone la unidad originaria de materia, vida y espíritu.

Si la *physis* representa la materia primordial y si el principio del movimiento y del cambio no es algo ajeno o externo a ella misma, resulta claro que tal materia es pensada como viviente. De ahí que se suela hablar de *hilozoísmo* * y de *pampsiquismo* * a propósito de la primera filosofía jónica. Es cierto que se trata de indistinción más que de identificación entre materia y vida. Pero esa no-distinción, que a nivel conceptual se prolonga hasta Anaxágoras, no excluye una cierta distinción a nivel lingüístico. Sabemos, en efecto, que inclusive la antigua lengua indoeuropea (la cual no diferenciaba aún lo masculino y lo femenino) dividía ya los objetos en animados e inanimados. Por eso, aunque términos tales como *hilozoísmo* * o *pampsiquismo* * sean de origen reciente y aunque no se apliquen en rigor sino a teorías que cuentan con una previa diferenciación conceptual entre materia y vida, entre animado y no-animado, no resultan tan anacronísticos como algunos historiadores han creído.

La *physis,* intuida como original unidad de materia y vida, es necesariamente pensada como unidad viviente y, en cuanto origina el Universo y todas las cosas

que lo integran, como una protocélula o, para usar una metáfora de origen órfico, como el huevo cósmico. Este huevo que se autofecunda va originando, en un proceso cariocinético, los seres de todas clases, los astros y los mundos. El Universo, como meta de tal proceso, resulta así un gran organismo, un *animal sanctum et venerabile*, según dirá, muchos siglos más tarde, Giordano Bruno. Pero este gran organismo, cuyas células, tejidos y órganos surgen por diferenciación y multiplicación de la protocélula, al cumplir su ciclo vital, retorna a la misma, se reintegra al principio y vuelve a unificarse con él. La idea del ciclo cósmico, que encontramos en el pensamiento de la India y en otras culturas de Oriente y Occidente, es también un legado del pensamiento mágico-místico más antiguo. Se origina en los mitos y ritos agrarios, centrados en la periódica muerte y resurrección de la vegetación y en la alternancia del invierno y el verano.

La *physis* es pensada, así, como una realidad eterna, en cuanto al existir sola, es decir, en su pura y originaria condición, antes y después de cada ciclo, antes y después de cada universo, se extiende infinitamente en el tiempo. Los universos sucesivos aparecen sumergidos en el océano temporal, sin límite, de la *physis*. Pero también en sentido espacial ésta es pensada como infinita y sin límites. De tal manera, el universo o los múltiples universos coexistentes se encuentran inmersos en el espacio infinito llenado por la *physis*.

Desde este punto de vista la *physis* es también *periékhon* (lo circundante). Y no lo es sólo en cuanto rodea temporal y espacialmente al universo sino también, como agudamente señala Mondolfo, en cuanto lo nutre y lo alimenta con su propia sustancia, lo cual significa que la relación entre *physis* y «cosmos» no es puramente física (espacio-temporal) sino también biológica, como corresponde al carácter viviente de ambos. El cosmos es un niño que reposa en el seno de su madre (la *physis*) y es alimentado por ella. Pero lo biológico tampoco agota su significado. La *physis*, protocélula y *periékhon*, en cuanto es concebida como eterna, infinita, origen de todos los seres y de todos los mundos, meta final de todos ellos, es también «lo divino» *(totheion)*.

De la *physis-theion* salen todos los dioses y todos los mundos, los cuales son también dioses. En realidad, para los primeros pensadores jonios, todas las cosas son divinas y todas son, en esencia, dioses. El Universo, todos los mundos y todas las cosas que los integran no sólo están dotados de vida y de alma, sino también de divinidad. Puede hablarse, pues, con razón de un *panteísmo* * jónico, aunque tal vez sería más exacto decir *panenteísmo* *, porque la *physis-theion*, esto es, el Principio divino, que es sustancia y fuerza de todas las cosas, está temporal y espacialmente, también más allá llenando el espacio infinito y persistiendo al final de cada ciclo cósmico en su prístina realidad. Poco importa que las palabras *panteísmo* * y *panenteísmo* * tengan un origen reciente; menos importa todavía, que algunos historiadores hayan querido limitar el término *panteísmo* al sistema de Spinoza. Lo cierto es que para los primeros filósofos jonios la divinidad está al comienzo, al fin y en el centro de todos los seres, que todos los seres son divinos no sólo en cuanto tienen su origen en la divinidad sino también en cuanto ésta constituye el verdadero ser y la verdadera sustancia de todos ellos.

La filosofía milesia y jónica puede considerarse, por eso, como un naturalismo místico. Por un lado, es naturalismo en cuanto su interés está centrado en la *physis* o naturaleza; por otro, es místico en cuanto esta *physis* o naturaleza es concebida como idéntica a lo absoluto y a lo divino. Por un lado, no puede comprenderse sino en oposición a la cosmovisión propia de la religión olímpica y del antropomorfismo homérico; por otro, tampoco puede explicarse sin considerar sus raíces en la más remota cosmovisión religiosa o, por mejor decir, mágico-mística del período prehelénico.

2.3. Tales: el agua omniabarcante y vivificadora

No es mucho lo que se sabe de Tales, excepto el hecho de que fue marino y nació en Mileto hacia el año

624 a. de C. Sus antepasados eran, según Herodoto (I, 170), fenicios. Proclo, Plinio, Plutarco y otras fuentes tardías refieren que viajó a Egipto y aprendió allí geometría con los sacerdotes. Sabemos que no escribió nada.

Por una parte llama, sin duda, su atención la actividad incesante del mar, generador y destructor de innumerables vidas. Y al ponerse en contacto con la deslumbrante cultura egipcia advierte, como Herodoto, que toda ella es hija del Nilo. Por otra parte, al examinar las semillas de plantas y animales, ve en seguida que están formadas en gran medida por agua, y al observar los cadáveres de unas y otras comprende también que éstos se reducen finalmente a agua (ARISTÓTELES: *Metafísica*, 983 b). Por inferencia o, mejor dicho, por analogía, llega a reafirmar así que la *physis* es el agua. Cuando encuentra en la experiencia una sustancia dotada de algunos caracteres que, según la intuición originaria, son propios de la *physis*, la identifica luego con ella. Los demás rasgos, por principio inaccesibles a la experiencia, como la infinitud y la eternidad, son atribuidos, tácitamente, al agua. Esta queda convertida, de tal modo, en sustancia universal, única, eterna e infinita; en principio de movimiento y de vida; en plasmadora de todas las formas y en meta final de todas ellas. Ella es también, para Tales, la divinidad. Según Diógenes Laercio, el milesio la definió por vez primera diciendo que es «lo que no tiene principio ni fin» (DIÓGENES: I, 36). Pero, para él, sólo el agua carece de principio y de fin, según explícitamente nos dice Simplicio (*Física*, 458, 23). Al atribuir así al agua el carácter de «lo divino», Tales no hace una afirmación insólita y sin precedentes, ya que Homero había considerado antes a Océano y Tetis, como progenitores de todas las cosas (*Ilíada*, XIV, 201), en la cosmo-teogonía egipcia de Heliópolis la divinidad primigenia es Nun, el agua infinita y en el poema babilonio *Enuma Elis* el origen de todo es Apsu-Ti'amat, al abismo acuoso. Por lo demás, la afirmación de la divinidad del agua no impide a Tales sostener que «todo está lleno de dioses» (ARISTÓTELES: *Sobre el alma*, 411 a). Lejos de contradecir el básico panenteísmo, esta aparente profesión de fe politeísta no hace sino confirmarlo, ya que los dioses no son sin duda los de la mitología olímpica y la religión popular, sino las partes de un Universo que por ser animado y divino, son ellas mismas animadas y divinas, es decir, dioses que todo lo llenan. Una demostración del carácter viviente de las cosas aparentemente inanimadas se encuentra, según Tales, en el imán, que puede mover el hierro porque está dotado de alma (DIÓGENES LAERCIO, I, 24). Para el primer filósofo de Grecia y de Occidente, «el todo está animado y lleno de espíritus» (DIÓGENES LAERCIO, I, 27) o, en otros términos, constituye un gran organismo, pleno de vida y de divinidad.

2.4. Anaximandro: lo indefinido

Anaximandro, milesio como Tales, fue discípulo de éste y como éste marino. Nació hacia el año 610 a. de C., escribió un libro en prosa, titulado *Sobre la naturaleza (Peri physeos)*, y confeccionó el primer mapamundi. Su pensamiento representa un paso hacia adelante en el camino de la abstracción. Con él se inaugura la dialéctica, como discurso fundado en la oposición de los conceptos. Todos los entes que caen bajo nuestra percepción están determinados por sus cualidades, observa. Mas lo cualitativamente determinado, aun si suponemos que carece de límites en el espacio y en el tiempo, como sucedía con el agua de Tales, no puede considerarse como principio y causa de todos los entes, ya que éstos, en la medida en que están determinados, son contrarios entre sí. Y, como es imposible que algo sea principio y causa de sus contrarios, resulta necesario concluir que la *physis* carece de contrarios y es, por tanto, indeterminada o indefinida cualitativamente (a más de ser infinita en el espacio y en el tiempo). La dialéctica conduce así a Anaximandro a sustituir el agua de su maestro Tales por lo Indefinido *(tó ápeiron)*, como sustancia universal, y universal principio de movimiento y de vida. Los filólogos han discutido bastante sobre

el significado del término *ápeiron* en Anaximandro. Algunos sostienen que quiere decir «lo Infinito», atribuyéndole un sentido meramente cuantitativo; otros lo traducen como «lo Indeterminado», dándole un significado puramente cualitativo. Lo cierto es que la palabra significa aquí ambas cosas a la vez: lo que es infinito en el espacio y en el tiempo y lo que no tiene ninguna determinación cualitativa. Esto quiere decir que el principio de Anaximando es anterior a los llamados elementos (fuego, aire, agua y tierra) y no, como Temistio, Alejandro de Afrodisia y Simplicio creen, un término medio entre ellos, ya que si así fuera, sería algo determinado. Tampoco puede aceptarse la interpretación de lo Indefinido de Anaximandro como una mezcla de todas las sustancias, las cuales, por encontrarse todas en igual cantidad, neutralizarían sus cualidades y darían lugar así a una masa sin cualidades definidas. Esta interpretación que parece fundarse en un pasaje del propio Aristóteles (*Metafísica*, 1069 b), asimila el pensamiento de Anaximando al de Anaxágoras. Pero, más que distintas, las concepciones de ambos presocráticos son antitéticas en lo que respecta a la *physis*. El clazomenio la piensa como una «mezcla» *(migma)* de infinitas sustancias cualitativamente determinadas, que por el hecho de estar juntas en partes iguales, aparece como cualitativamente indeterminada; el milesio, como una única sustancia indeterminada en la cual están contenidas en germen todas las sustancias determinadas. Para el uno la pluralidad está en *acto* *; para el otro, en *potencia* *. Para el uno, la *physis* es un *unum per accidens* *; para el otro, es un *unum per se* *. El mismo Teofrasto que, a primera vista parece identificar la concepción de Anaximandro con la Anaxágoras, dice que aquél sólo puede considerarse de acuerdo con éste respecto a la materia primordial en caso de que se considere como tal una materia sin cualidades determinadas, en lugar de una mezcla de muchas materias determinadas (ZELLER-MONDOLFO: 1950, I-II, 149). En Anaxágoras hay un infinito *pluralismo* que sólo logra unificar, en el Cosmos, la acción del *Nous*; en Anaximandro, un *monismo dinámico* *, donde la unidad originaria contiene potencialmente las infinitas sustancias y también la unidad de cada

cosmos. Lo Indefinido es, para el milesio, eterno e imperecedero *(athánaton kai anólethron)*, pero, además, eternamente activo y semoviente, es decir, eternamente dotado de vida. De sí mismo saca todas las cosas y los mundos, mediante un movimiento que puede compararse con la división cariocinética de una protocélula. Por tal razón, Anaximandro no concibe la causa eficiente o principio del movimiento cual algo distinto de la materia universal, ni considera la posibilidad de recurrir a la idea de un *Nous* más o menos trascendente, como hará Anaxágoras. En cambio, atribuye a lo Indefinido explícita, y no tácitamente como Tales, el carácter de «lo divino» (ARISTÓTELES: *Física*, 203 b). Ya Hesíodo hablaba del Caos como el primero de los dioses (*Teogonía*, 116), y algo muy semejante postulaban Acusilao (PLATÓN: *Banquete*, 178 B) y la teogonía órfica aludida por Aristófanes (cf. *Aves*, 599; 693). Pero lo que más puede llamar nuestra atención es la gran similitud entre «lo Indefinido» y el *Brahman* de los *Upanishads*. En ambos casos se trata de una naturaleza absoluta, infinita, eterna, fuente de todo ser y, a la vez, situada más allá del ser, en cuanto anterior a toda determinación. En ambos casos se trata de «lo divino», como naturaleza impersonal, que se expresa por eso en género neutro, y se opone a «los dioses», seres personales, necesariamente masculinos o femeninos. En Anaximandro, «los dioses» no son, por otra parte, sino los infinitos mundos (*Aecio*, I, 7,12) que surgen de «lo Indefinido», esto es, de «lo divino» (HIPÓLITO ROMANO: *Refutación de todas las herejías*, I, 6,1) y que allí retornan (PLUTARCO: *Tapices*, 2). En consecuencia, «lo Indefinido» es pensado como «eterno y siempre joven» (Hipólito, *ibid.*), pero los cielos y los mundos, es decir, «los dioses» se conciben como sujetos al nacimiento y la muerte. Cicerón, teniendo en mente la noción corriente entre griegos y romanos, según la cual lo que diferencia esencialmente a los dioses y los hombres es el hecho de que los unos sean inmortales y los otros mortales, se asombra de que Anaximandro pueda hablar de dioses mortales (*Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 10,25). En realidad, para el filósofo milesio, todos los cielos y los mundos, todos los dioses y también todos los hombres y demás seres

del Universo, son eternos en su «naturaleza» originaria y en su ser sustancial, que es lo Indefinido. Todos los seres, aunque de un modo más patente, las grandes artículaciones de la realidad, los cielos y los mundos, son por naturaleza «divinos». Anaximandro concuerda plenamente con su maestro Tales en aquello de que «todo está lleno de dioses».

Así como Tales, según lo demuestra el testimonio de Jenófanes, Heráclito, Herodoto y Demócrito, era famoso en los tiempos antiguos como astrónomo y matemático (DIÓGENES LAERCIO, I, 23), y se le atribuía una primera explicación de los eclipses solares (CICERÓN: *Sobre la república*, I, 16), la demostración de varios teoremas de la geometría plana (DIÓGENES LAERCIO, I, 24-27) y la medición de la altura de una pirámide mediante la sombra proyectada por ella (PLINIO: *Historia natural*, XXXVI, 12, 82), así Anaximandro, su discípulo, trazó un primer mapa del mundo (ESTRABÓN, I, 7), perfeccionado más tarde por Hecateo, y con razón se lo ha considerado como el primer geógrafo de Grecia y de Occidente (W. A. HEIDEL: 1921, pp. 237-288). Como astrónomo defendió la tesis de la rotación de la tierra (ARISTÓTELES: *Sobre el cielo*, 295 b), pero los aportes tal vez más importantes los hizo a las ciencias biológicas. Según él, los seres vivos se originaron en el fondo limoso del mar, una vez que el agua fue parcialmente evaporada por los rayos del sol (HIPÓLITO: I, 6, 6). Cubiertos al principio por una caparazón ósea, se desprendieron de ella al habitar regiones más secas (AECIO, V, 19, 4). Inclusive el hombre fue originariamente un animal marino (HIPÓLITO, I, 6, 6), ya que en un principio vivía encerrado dentro del cuerpo de los peces, de donde más tarde salió (CENSORINO, 4, 7). Aunque en estas ideas se haya querido ver la mera perduración de ciertos mitos orientales o del totemismo (R. EISLER: 1910, II, 672 y ss.), ellas encuentran en Anaximandro un fundamento empírico (ZELLE-MONDOLFO, I-II, p. 202) y por eso no dejan de tener razón Burnet, cuando encuentra aquí un remoto antecedente de la teoría de la adaptación al medio, y Gomperz cuando ve en el milesio un precedente del evolucionismo de Darwin (R. GANSZYNIEC, 1920, p. 9 y siguientes).

2.5. Anaxímenes: el aire y el aliento cósmico

Anaxímenes, el tercero de los filósofos milesios, nació alrededor del año 590 a. de C. y, según dice Teofrasto, fue discípulo de Anaximandro. Apartándose de éste, vuelve a postular como *physis* una sustancia cualitativamente definida (SIMPLICIO: *Física*, 24, 26), aun cuando infinita en el espacio y en el tiempo: el aire. En realidad, se aparta de su maestro menos de lo que podría parecer, ya que el aire carece, a los ojos de Anaxímenes, de casi toda determinación, al no tener color, olor, sabor, figura, etc. Lo que hace que Anaxímenes prefiera hablar del «aire» antes que de «lo Indefinido» es un hecho tan simple como reiteradamente comprobado: Todos los seres vivientes (vegetales, animales, hombres) viven gracias al aire. Dejar de respirar equivale a dejar de existir. Inclusive en las concepciones corrientes entre el pueblo griego y en la cosmovisión homérica, el alma, en cuanto principio de vida y de movimiento, no es otra cosa más que un aliento, un soplo, una modalidad del aire (E. BICKEL: 1925, p. 232). En uno de los pocos fragmentos conservados (el único auténtico para algunos filólogos), dice Anaxímenes:

> *Así como nuestra alma, siendo aire, nos gobierna, así también el soplo y el aire, al Cosmos todo abarcando, gobierna.*
>
> (AECIO, I, 3, 4)

Establece así una analogía entre el microcosmos (el hombre), cuyo principio vital y espiritual es el alma, y el macrocosmos (el Universo) cuyo principio de movimiento y de vida es el aire. Este se le presenta como una sustancia que todo lo llena, que penetra los más recónditos lugares y arriba a los sitios más inaccesibles (CICERÓN: *Académicas*, III, 37, 118), de tal modo que «antes que el agua y por encima de todo» (ARISTÓTELES: *Metafísica*, 984 a 5) es la naturaleza originaria y la sustancia universal.

El aire se contrae y se dilata, al modo de un organismo animal que respira, y al hacerlo, a través de la

contracción y la dilatación *(mánosis kai pyknosis)*, da origen a todos los entes y a todos los mundos. Algunos intérpretes han visto aquí una primera formulación del *mecanismo* *, pero debe decirse que, en todo caso, ese *mecanismo* * está más insinuado que postulado, en el contexto de un básico *hilozoísmo* *.

Este aire del cual surgen todos los cuerpos es en sí mismo el menos corporal de todos y, precisamente por ser algo «cercano a lo incorporal» (OLIMPIODORO: *Sobre el arte sacro de la piedra filosofal*, 25), aparece a los ojos del filósofo como principio absoluto y naturaleza originaria. Muchos historiadores, entre los que se cuentan Zeller y Diels, consideran apócrifo el fragmento en el cual se hace tal afirmación. Pero otros, como R. Mondolfo y H. Gomperz, han demostrado que la palabra «incorporal» *(asómaton)* debe ser interpretada no en el sentido de lo puramente espiritual sino más bien como sinónimo de «ligero», «sutil», «plástico», por oposición a los cuerpos sólidos, densos, pesados *(pákhos)* que encontramos en la tierra.

El aire, que al condensarse origina, pues, todos los cuerpos y constituye por eso la materia universal y común; que al animar y estructurar el Todo lo convierte en verdadero Cosmos, y es así la causa eficiente interna y la causa formal universal, constituye también para Anaxímenes la verdadera divinidad, inmanente al Universo (puesto que es su materia y su vida) y a la vez trascendente a él (puesto que lo rodea por todas partes, como las entrañas de la madre rodean al hijo en gestación). CICERÓN: *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 10, 26; y, más tarde, Aecio, Tertuliano y Lactancio así lo testimonian, y ello, pese a las dudas de Zeller, corresponde probablemente a una afirmación tan explícita como lo de Anaximandro con respecto a «lo Indefinido».

Entre los cosmólogos del período prefilosófico, Epiménides (que cronológicamente es un contemporáneo del propio Anaxímenes) consideraba como divinidades primordiales al Aire y la Noche. Ciertas teogonías órficas también veían al aire como divinidad originaria y fuente de todas las almas (ARISTÓTELES: *Sobre el alma*, 410 b). Y si salimos del ámbito cultural helénico, nos encontramos, al comienzo del *Génesis*, con la representación del poder de Dios creador como «soplo» *(spiritus)* que es llevado sobre las aguas *(ferebatur super aguas)* (*Génesis*, I, 2). Más lejos todavía, en la India, el Yoga atribuye suprema importancia a la regulación y control de la respiración *(pránayama)* *(Yogasutra*, II, 49, 52), porque, en el origen de su complejo sistema ascético-místico, subyace sin duda la idea del aire como naturaleza original y divinidad primera.

Pero así como, por una parte, la tesis del aire cual naturaleza originaria y principio universal se vincula con antiguas mitologías y remotas religiones, por otra, da lugar a una serie de observaciones e hipótesis científicas en el terreno de la meteorología y de otras ciencias físicas. Anaxímenes es precisamente el que más se interesa por los fenómenos del aire en cuanto atmósfera. Explica la naturaleza y el origen de vientos y nubes (HIPÓLITO, I, 7, 7), de lluvias, nieve y granizo (AECIO, III, 4,1), de truenos (AECIO, III, 3,2) y de arco-iris (AECIO, III, 5, 10). Pero también se ocupa de fenómenos geológicos y elabora una teoría de los terremotos (ARISTÓTELES: *Meteorológicos*, 365 b), y de cuestiones atronómicas, al distinguir por vez primera los planetas de las estrellas (AECIO, II, 13, 10).

Anaxímenes escribió un libro titulado, como el de su maestro Anaximandro, *Sobre la naturaleza (Perí physeos)*. Estaba redactado, según dice Burnet, en «un jónico simple y carente de pretensiones, muy diferente, como podemos suponer, de la prosa poética de Anaximandro» (1958, p. 72). Esto no obstante, su llaneza didáctica adquiere relieves líricos y se eleva al nivel del himno religioso, cuando se refiere al aire como «naturaleza-divinidad» *(physis-theion)*.



3

Pitágoras y el pitagorismo

3.1. Pitágoras y su comunidad

En la Magna Grecia, esto es, en el extremo del mundo griego opuesto a Jonia —donde nació, como vimos, la primera escuela de filosofía— surge la segunda, que es la pitagórica.

El estudio del pitagorismo plantea una serie de problemas historiográficos bastante complejos. El primero de ellos se refiere a la figura del propio Pitágoras, que la tradición rodeó de leyenda, hasta el punto de que, en el siglo XIX, no pocos historiadores pusieron en duda su existencia histórica, relegándola a la categoría del mito (J. LEVY: 1926). El segundo problema, el más arduo, consiste en delimitar, dentro de la vasta tradición doctrinal del pitagorismo, el aporte personal de Pitágoras y el de cada una de las sucesivas generaciones de discípulos. La solución del mismo (que trasciende sin duda los límites y propósitos de este libro) implica la reconstrucción de la historia del pitagorismo en el curso de un milenio (A. DELATTE: 1915). El tercer problema se refiere a la naturaleza originaria de la comunidad pitagórica.

Sabemos que ésta era una escuela filosófico-científica, donde se cultivaban, en especial, las matemáticas (aritmética, geometría, música, astronomía); pero sabemos que era también una de las diversas sectas religiosas, de carácter iniciático o místico, que florecían en el Sur de Italia durante el siglo VI a. de C. Por otra parte, parece igualmente cierto que constituyó un partido político de élite, o sea, una asociación destinada a conquistar, directa o indirectamente, el poder en las ciudades-estados de la Magna Grecia. La cuestión consiste en determinar su propósito primero y su *status* inicial: ¿Fue al principio una secta religiosa que se convirtió luego en escuela filosófica; fue, por el contrario, una escuela filosófica que degeneró en secta religiosa o fue un partido político que, para justificar sus propósitos, elaboró una doctrina filosófica y religiosa?

En lo que toca a la persona de Pitágoras, la historiografía actual, una vez superadas las reacciones hipercríticas del siglo pasado, reconoce en general que no cabe dudar de su existencia histórica ni de todos los datos que la tradición biodoxográfica nos ofrece al respecto. El testimonio de un contemporáneo o cuasi contemporáneo, como Heráclito, quien lo menciona al lado de Hesíodo, de Jenófanes y de Hecateo, resulta decisivo (DIÓGENES LAERCIO, IX, 1).

Nacido en la isla de Samos, hacia el 572 a. de C., parece haber huido (por razones políticas) a la Magna Grecia. Y aun cuando sus viajes a Persia, Arabia y la India, y sus contactos con druidas, celtíberos y judíos son muy probablemente meros productos de la fantasía hagiográfica, resulta, en cambio, muy aceptable la noticia de su visita a Egipto (ESTRABÓN: XIV, 1, 16; CICERÓN: *Sobre los confines*, V, 29,87). En Crotona estableció su sede y fundó una comunidad que tuvo, dentro del ámbito local y regional, una enorme influencia. Dicha comunidad tenía rasgos singulares. No se ingresaba en ella sin una serie de probaciones, entre las cuales la principal era tal vez la del silencio (HIPÓLITO, I, 2, 8). Sus miembros se situaban en dos niveles de iniciación: 1) el de los «matemáticos», que tenían acceso al saber secreto de la escuela (CLEMENTE: *Tapices*, V, 575 D), y 2) el de los acusmáticos, sólo admitidos a una enseñanza global.

Algunas fuentes posteriores atribuyen a los discípulos matemáticos la práctica del celibato (JÁMBLICO: *Vida de Pitágoras*, 100), y la comunidad de bienes (CLEMENTE: *Tapices*, III, 435 C). En esto hay tal vez una proyección de ideales cristianos y platónicos. Pero resulta difícil dudar de que los pitagóricos se abstuvieran de comer carne (DIÓGENES, VIII, 37) y ciertos vegetales, como habas (DIÓGENES, VIII, 19), lo cual se vincula, sin duda, con la doctrina de la *metempsicosis* *.

Estas prácticas tienden a presentar a la comunidad pitagórica como una secta religiosa. El hecho de que la doctrina de la *metempsicosis* constituya la base dogmática de la moral y de la ascética la asemeja a las diferentes sectas órficas que florecen contemporáneamente en la Magna Grecia. En efecto, tanto los pitagóricos como los órficos se proponen, como meta, la salvación del alma, esto es, el logro de un destino feliz en el más allá. Sin embargo, entre el pitagorismo y el orfismo hay una profunda diferencia. Mientras éste cree asegurar sus propósitos soteriológicos mediante el ritual (de iniciación, de purificación, etc.), aquél confía esencialmente en el conocimiento como vehículo de salvación. Esta es la razón por la cual, dentro de la comunidad pitagórica, se cultivan, ya desde sus mismos inicios, la matemática (ARISTÓTELES: *Metafísica*, I, 5), tras el directo magisterio de Pitágoras (DIÓGENES, VIII, 12), la música y la acústica (DIÓGENES, VIII, 125), la medicina y la gimnasia (ESTRABÓN, IV, 1,12). El conocimiento (la filosofía, la ciencia) no tiene sólo un efecto catártico, no sólo sirve para liberar al alma de sus vínculos con el cuerpo sino también para introducir en ella un orden y una armonía capaces de hacerla semejante al Cosmos y a la Divinidad, causa del Cosmos. Al aprehender la estructura esencial del Universo y las relaciones que rigen su vida (mediante la matemática, la astronomía, la música), el alma adquiere esta misma estructura y comienza a ser regida por estas relaciones. El microcosmos refleja, gracias a la sabiduría, el macrocosmos; el hombre reproduce, en mínima escala, la belleza y el resplandor del todo (W. K. C. GUTHRIE: 1967, pp. 42-43).

Sin embargo, entre el microcosmos, que es el hombre con su alma individual y el macrocosmos, que es el mundo, con su alma universal, hay un eslabón que no se puede pasar por alto en la Grecia del siglo VI, cuando la *Polis* se prepara para su período de máximo apogeo. He aquí por qué la comunidad pitagórica, secta religiosa y escuela filosófico-científica, se constituye en partido político (JÁMBLICO: *Vida de Pitágoras*, 97). Ya dijimos que el mismo Pitágoras tuvo que exiliarse de Samos por motivos políticos. Concretamente, por su desacuerdo con el tirano Polícrates. Esto nos obliga a pensar que, ya desde su juventud, tenía definidas ideas sobre el gobierno y los gobernantes, ideas que, en él, no podían estar desvinculadas de sus concepciones filosóficas. Una fuente tardía pero no por eso absolutamente desechable, San Agustín, refiere que Pitágoras solía comunicar sus doctrinas políticas a los discípulos más aprovechados (tal vez sólo a los matemáticos). Lo cierto es que los pitagóricos, como grupo, consiguieron pronto, en vida del maestro, una influencia decisiva en la política de la Magna Grecia; más aún, intervinieron directamente en ella, logrando algunas veces conquistar el poder (K. VON FRITZ: 1940). Intentaban, en todo caso, introducir en el Estado, como mesocosmos, la armonía propia del Universo o macrocosmos. Y para hacerlo, proponían y trataban de llevar a cabo probablemente una reforma que no era, en gran parte, sino una restauración, en cuanto suponía reeditar (mejorándolas o idealizándolas) las leyes e instituciones de los antiguos Estados dorios. Por una parte, parecen oponerse así a las tendencias políticas de los primeros filósofos de Mileto, productos de la democracia triunfante; por otra parte, abren paso a las ideas de Platón en la *República* y en las *Leyes*.

En todo caso, conviene aclarar, a fin de solucionar el tercero de los problemas planteados al principio, que la comunidad pitagórica fue, al mismo tiempo y desde sus orígenes, secta religiosa, escuela filosófica y científica y partido político, y que la conexión entre estos tres aspectos de la actividad grupal no es algo externo o meramente circunstancial, sino que nace de una peculiar concepción religioso-filosófico-política. Desde este punto de vista el pitagorismo no tiene parangón en toda la historia del pensamiento y de la cultura occidental y

sólo se podría comparar, en cierta medida, con el mohísmo (fundado en China un siglo más tarde por Mo tse), que fue simultáneamente secta religiosa, escuela filosófica y partido político (aunque también organización militar o ejército).

3.2. El número, sustancia de todas las cosas

Para los filósofos milesios, algo que hoy pensamos como puramente material (agua, aire, etc.), representa no sólo la materia universal sino también la forma del Cosmos. Para los pitagóricos, por el contrario, algo que pensamos como puramente formal (el número) representa no sólo la forma universal sino también la materia de todas las cosas. En uno y otro caso, es indispensable tener presente que, durante este primer momento, el pensamiento filosófico no puede separar aún, con plena claridad conceptual, materia y forma, como tampoco es capaz de distinguir la sustancia material de la sustancia espiritual.

Por eso, bien puede decirse, con Aristóteles, que el número es la esencia de todas las cosas para los pitagóricos (*Metafísica*, I, 5). Al observar la naturaleza de las cosas y los cambios que se producen en ellas, no tardaron en advertir la presencia de las relaciones matemáticas en todas partes, pero especialmente en los sonidos y en los movimientos de los astros. El número pasó a ser así, para ellos, un arquetipo de la realidad, pero, a diferencia de lo que haría luego Platón, el arquetipo no constituyó en este caso una causa formal externa y trascendente. Lo interpretaron, al contrario, como un principio interno de determinación, como una forma inmanente a las cosas mismas. Y al nombrar al número como arquetipo o modelo de éstas, no querían decir algo distinto que al denominarlo sustancia o esencia. Por tal razón, Aristóteles, contradiciéndose aparentemente a sí mismo, sostiene en ocasiones que los números son para los pitagóricos esencia de las cosas (*Metafísica*, 1080 b; 987 a-b; 1001 a) y en ocasiones afirma que son arquetipos de las mismas (*Metafísica*, 987 b; *Sobre el cielo*, III, 1). Es indudable, por otra parte, que en una época posterior (siglo IV en adelante) muchos pitagóricos coincidieron con los académicos al atribuir a los números una realidad trascendente, en todo similar a la de las Ideas platónicas (ESTOBEO: *Eglogas*, I, 326). Pero esto no sucedía entre los primeros pitagóricos, según fácilmente puede inferirse del pasaje donde el estagirita aclara: «El uno (Platón) coloca a los números fuera de las cosas sensibles; los otros (los pitagóricos) dicen que los números son las cosas mismas» (*Metafísica*, 987 b).

Los historiadores y filósofos han discutido bastante acerca del significado preciso del número pitagórico. Algunos, como Zeller, sostuvieron que se trataba, ante todo, del número aritmético, esto es, de la cantidad discreta, y que sólo después, ésta dio lugar al número geométrico, o sea, a la cantidad continua; otros, como Ritter y Steinhart, opinan que originariamente se trataba del número geométrico, es decir, de una determinación espacial, y que sólo más tarde, por abstracción, se llegó al número aritmético. Pero probablemente tiene razón Mondolfo cuando sostiene que, en un momento inicial, lo aritmético y lo geométrico no se distinguían aún, sino que el número de los primeros pitagóricos era a la vez aritmético y geométrico, discreto y continuo (ZELLER-MONDOLFO, I-II, pp. 489-490). El punto equivale al 1; la línea, al 2; el plano (triángulo), al 3; el sólido (tetraedro), al 4. Todos los números están dotados de cierta extensión, pero no se trata, como algunos infieren, de un paso de lo geométrico a lo aritmético (o viceversa), sino de una indistinción originaria entre lo uno y lo otro, fruto de una mentalidad que Mondolfo denomina «aritmogeométrica».

3.3. Los elementos del número y las oposiciones

El problema fundamental del pitagorismo primitivo era, según dice Guthrie, el de la aparición de lo múltiple a partir de lo uno. Este problema lógico-matemático era para ellos al mismo tiempo un problema cosmoló-

gico y ontológico. Para resolverlo representaban los discípulos de Pitágoras (o, tal vez, el propio Pitágoras) al Uno como una masa esférica que era penetrada por lo Ilimitado (el aire circundante), el cual la fragmentaba y producía así lo Múltiple. No deja de tener, pues, algún fundamento lo que dicen autores tardíos, como Sexto Empírico, según los cuales, para los pitagóricos todos los números están compuestos de unidad y dualidad (multiplicidad), aunque en tales afirmaciones se transparente el platonismo tanto como el neopitagorismo (Dios = Uno; Materia = Dos).

Lo indudable es que, ya desde Filolao, pares e impares son pensados como elementos de los números. En el fragmento 5 dice con toda claridad: «El número tiene dos formas constitutivas, lo impar y lo par» (Estobeo: *Eglogas*, I, 456). La suma de lo impar y de lo impar puede originar cualquier número; cualquier número puede, por eso, resolverse en lo impar y lo par.

A partir de esa básica oposición, entre número que, dividido por dos, deja un residuo y número que no deja residuo alguno, se estructura una tabla o serie de oposiciones, que a veces ha sido interpretada como un primer esbozo de la teoría de las categorías, aunque en realidad tiene poco que ver con el establecimiento de conceptos universalísimos, capaces de abarcar todos los géneros. Se trata, más bien, de desplegar, en planos diferentes, la misma básica oposición que, al explicar la génesis de los números, debe explicar también la naturaleza de todo lo real.

Impar y par equivalen respectivamente a limitado e ilimitado, ya que el número impar, al ser dividido por dos presenta un límite a la división en el residuo, mientras el par puede ser ilimitadamente dividido por dos (hasta llegar a la unidad). Por eso dice Aristóteles que, para Filolao, también limitado e ilimitado son elementos de los números (*Metafísica*, 986 a). Es claro, por otra parte, que del lado de lo limitado (y de lo impar) debe quedar la unidad, mientras la pluralidad ha de asimilar a lo ilimitado (y a lo par). En términos generales, puede decirse que Filolao (y tal vez ya la anterior generación pitagórica y el propio Pitágoras) asimilan todo lo que es social, moral o estéticamente positivo a lo uno, lo

limitado y lo impar, y todo lo que es negativo a lo múltiple, lo ilimitado y lo par. Aristóteles refiere la siguiente tabla de oposiciones pitagóricas (*Metafísica*, 986 a):

limitado	ilimitado
impar	par
unidad	pluralidad
derecha	izquierda
masculino	femenino
quietud	movimiento
recta	curva
luz	oscuridad
bien	mal
cuadrado	rectángulo

El tránsito de lo cuantitativo a lo cualitativo, de lo formal a lo material, de lo matemático a lo físico y a lo moral se explica por la indiferenciación conceptual propia de este primer filosofar griego, a la que ya nos hemos referido antes. Por otra parte, los juicios de valor implícitos en la tabla tienen casi siempre fácil explicación social o histórico-cultural. La costumbre, largamente arraigada, de utilizar sobre todo la mano derecha (que tiene bases culturales antes que fisiológicas) llevó a considerar el lado derecho como el lado útil, provechoso, bueno, y, en consecuencia, el izquierdo como el perjudicial, nefasto, malo. El folklore griego tendía a ver en la izquierda los malos agüeros. Y tal creencia se prolongó en Occidente, según puede verse, por ejemplo, en el *Poema del Cid*.

Una sociedad fuertemente arraigada en el clan y la familia patriarcal, como era la sociedad dórica (en cuyo seno se fundó y desarrolló el pitagorismo), debía valorar positivamente el papel del varón y estaba obligada a ver en la mujer el aspecto negativo, imperfecto, oscuro, de la naturaleza humana. El machismo dórico (atenuado, aunque no negado por los jonios) se prolongó asimismo más allá del fin del mundo pagano y, entre los Padres de la Iglesia, oímos a Tertuliano decir: «Femina tota in utero.»

La quietud es lo positivo porque constituye el término *ad quem* del movimiento; éste, a su vez, es lo negativo, en cuanto se interpreta como búsqueda del ser y de la

perfección que no se posee. Pero bien puede suponerse que la quietud es valorada positivamente porque traduce el modo de ser y el estado habitual de los aristócratas, de los señores, de los gobernantes, mientras el movimiento es propio de los esclavos, de los agricultores, de los artesanos, y no puede ser considerado sino como algo negativo.

La línea recta es lo positivo porque constituye el trayecto más corto entre dos puntos e implica así un movimiento más leve, y todo movimiento supone imperfección. Por otra parte, tal vez la línea recta sea identificada con el cuerpo masculino y la curva con el femenino.

La identificación de la luz con el bien, y de la sombra con el mal tiene que ver con la experiencia de los pueblos agricultores y con los cultos centrados en la muerte y resurrección de la naturaleza (invierno ←→ verano), pero quizá encuentre sus más profundas raíces en una experiencia aún más primitiva: la del hombre del paleolítico, que teme en la noche el frío, el asalto de las fieras, etc. Desde luego, esta identificación se había traducido ya en muchos mitos orientales y estaba en la base del dualismo zoroastriano entre Ormuz y Ahrimán.

En fin, la identificación del cuadro con lo positivo y del rectángulo con lo negativo traduce, sin duda, la predilección griega por la simetría, ya que el primero es dividido por lo diagonal en dos triángulos isósceles, mientras el segundo lo es en dos escalenos. Pero no debe interpretarse como inconsciente aspiración a la igualdad sino más bien como deseo profundo de conservación del orden y del *status quo*.

3.4. La armonía y la música de las esferas

La oposición entre unidad y pluralidad, entre impar y par, entre limitado e ilimitado y todas las demás consignadas en la tabla transmitida por Aristóteles no puede concluir, según la mentalidad pitagórica, en un reduccionismo, esto es, en la subordinación de un término a su contrario o en la mera negación de la tesis por la antítesis. Si los contrarios no se unen, no se generarán los entes concretos y aquéllos no podrán llegar a ser elementos en el sentido estricto de la palabra, según advierte Filolao (44, B 6). Esta unión de los contrarios es, para los pitagóricos, la armonía. El mismo Filolao la define como «unidad de lo múltiple y acuerdo de lo discorde» (44, B 10). Se trata, como dice Mondolfo, del más pitagórico de los conceptos pitagóricos. Si todas las cosas están constituidas por números y todos los números constituyen, a su vez, una unidad o concordia de elementos contrarios (pares e impares), se sigue que, en definitiva, los entes y el conjunto de todos ellos, que es el Universo, son armonía. Este Universo pitagórico es, como dice Reale,

> *un universo en el cual los elementos constatantes están pacificados en armonía; es un universo constituido por el número, con el número y según el número; y no sólo en su totalidad, sino también en sus partes singulares y en cada una de las cosas en ellas contenidas es un universo enteramente dominado por el número.*
>
> (1979, I, p. 97)

Surge así la idea del Universo como orden, es decir, como «Cosmos». Este término fue usado por los pitagóricos por primera vez en su sentido específico, según anota el mismo Reale, y «en tal sentido quedará definitivamente adquirido por el pensamiento occidental».

La idea de la «armonía» se origina en el contexto de prístinas experiencias acústicas y está relacionada con el descubrimiento de la octava, según puede verse en un ya citado fragmento de Filolao (44, B6). Esa unidad concreta que nace de la relación entre tonos musicales opuestos pasa a ser, para los pitagóricos, modelo y arquetipo de la unidad de todas las cosas contrarias (SEXTO EMPÍRICO: *Contra los matemáticos*, IV, 6). Se trata de la relación 1:2, que constituye la octava o *armonía* propiamente dicha. En todo caso, otros intervalos básicos, como la quinta = 2:3 y la cuarta = 3:4 se producen siempre como proporción entre un par y un impar o al revés (W. KRANZ: 1962, I, 39).

Esto nos ayuda a comprender la aparentemente insólita asimilación de la filosofía a la música (ESTRABÓN,

X, 3, 10, 468). El Cosmos, según los principios del pitagorismo, debe representarse necesariamente como un gran acorde, donde cada cuerpo celeste, al girar en torno al fuego central, produce un sonido, cuya altura tonal está determinada por el mayor o menor radio de su órbita. Porfirio refiere que Pitágoras escuchó en ocasiones esta música astral, que por la imperfección de los sentidos (o por el hábito de oír los ruidos terrestres) la mayoría de los mortales no escucha (PORFIRIO: *Vida de Pitágoras*, 30).

Es importante advertir, para la historia de la dialéctica, que la armonía pitagórica no supone una síntesis en la cual los términos opuestos son negados (superados) en el seno de un tercero, sino una unidad que se cifra en la relación y que no puede subsistir como unidad sino en la medida en que subsistan los términos (contrarios) de la relación. En este sentido se ha dicho que la dialéctica de Proudhon es una dialéctica pitagórica.

3.5. Matemática, física, aritmología

La tesis básica de la filosofía pitagórica, según la cual el número es la *physis*, es decir, la esencia o naturaleza originaria de todas las cosas, dio lugar al florecimiento de la investigación matemática, que se concretó en la ciencia geométrica, e intentó echar las bases también de una ciencia física, química y astronómica.

Los primeros pitagóricos inventaron o, por lo menos, divulgaron y profundizaron el sistema decimal, en sustitución del sexagesimal, que tenía su origen en Mesopotamia y era aceptado por lo general en Grecia y en el cercano y medio Oriente. Con esta invención se vincula la confección de la tabla de multiplicar. Al mismo tiempo, dada su mentalidad aritmo-geométrica, se dieron cuenta de que la línea se determina por el número 2 (ARISTÓTELES: *Metafísica*, 1036 b), que 3 es el número del plano y 4 el del sólido (ARISTÓTELES: *Sobre el alma*, 402 b). Y, como bien dice WINDELBAND (1960, 3), no sólo se dieron cuenta de que las relaciones generales de las figuras geométricas se determinan numéricamente, sino

que «también captaron con claridad que los fenómenos del mundo corporal, de que preferentemente se ocupaban, son susceptibles de semejante determinación». Surge, por eso, con ellos, el primer intento de una física matemática. Las partículas mínimas, constitutivas de todo cuerpo, asumen formas geométricas diversas, las cuales determinan las cualidades del cuerpo y su naturaleza física. Cada uno de los elementos químicos está integrado por partículas que tienen la figura de uno de los sólidos regulares: el fuego por tetraedros, la tierra por cubos, el aire por octaedros, el agua por icosaedros, el éter por dodecaedros. Estobeo atribuye tal distribución a Filolao, pero, aunque hoy, después de las investigaciones de EVA SACHS (1917), nos inclinamos a creer que la construcción de los sólidos regulares es obra de Teeteto, parece cierto que tanto la construcción geométrica como la teoría química se realizaron dentro del ámbito del pitagorismo o, por lo menos, en un medio influido por las ideas pitagóricas. En cualquier caso no se podrá negar la posibilidad de que antes de Teeteto y de Filolao, los pitagóricos antiguos intentaran equiparar los sólidos de la geometría con los integrantes mínimos de los elementos químicos.

En lo referente al problema de la derivación de las cosas a partir de los números, es preciso decir que para los pitagóricos el mismo no constituía dificultad alguna. Constituye, en cambio, una gran dificultad para aquellos intérpretes que no sean capaces de comprender la concepción propiamente pitagórica del número, que es, como ya hemos dicho, una concepción fuertemente arcaica, al mismo tiempo aritmética y geométrica, aritmo-geométrica, como ha dicho con razón un ilustre historiador de la ciencia antigua (A. Rey). El número era representado como un conjunto de piedrecitas o dibujado como conjunto de puntos, y por tanto era visto al mismo tiempo como figura. Y puesto que los puntos eran concebidos como ocupando un lugar en el espacio, o sea, como masas, el número era visto también como figura sólida. Por tanto, el pasaje del número a las figuras, gracias a ese modo primitivo de pensar los números, era enteramente natural.

(M. REALE: 1979, I, pp. 95-96)

Por otra parte, la teoría del número, además de originar una física, una química y una cosmología, genera una aritmología. El intento de hallar analogías numéricas en todas las cosas físicas, en las instituciones, en las figuras mitológicas, etc. (ARISTÓTELES: *Metafísica*, I, 5), da lugar a un vasto sistema que, por oposición al sistema científico (aritmético, geométrico, etc.), podemos denominar «mágico». Así, por ejemplo, Apolo es el uno; Artemis, el dos; Afrodita, el seis; Atenea el siete; Poseidón, el ocho; el matrimonio es el cinco; la justicia, el nueve; etc. (ESTOBEO: *Eglogas*, I, 20). Con esto el pitagorismo se retrotrae a la literatura órfica.

3.6. El concepto del hombre y la doctrina de la metempsicosis

El pitagorismo defiende y desarrolla la doctrina de la *metempsicosis* * o transmigración de las almas, la cual supone una determinada concepción del hombre. Aquella doctrina no es ciertamente nueva ni exclusiva de la época o del ámbito cultural helénico y de ninguna manera puede aceptarse que haya sido ideada por el propio Pitágoras, como opina WILAMOWITZ (1959, II, páginas 185-187). La fuente inmediata donde bebieron los pitagóricos fue, sin duda, el orfismo. Para los órficos, la metempsicosis es el presupuesto dogmático general de todo el ritual iniciático y catártico, así como de cualquier praxis ascética. Pero, en una u otra forma, dentro de diversos contextos religiosos o mitológicos, la encontramos en Europa, Africa y Asia. Así, por ejemplo, estaba presente en la religión de los tracios, vecinos septentrionales de los griegos, como hace notar Rohde; entre los egipcios, con los cuales los griegos mantenían un secular comercio cultural (A. WEBER: 1980, p. 63), y sobre todo en la India, que no tiene casi contacto alguno con Grecia hasta la época de Alejandro (TREVOR LING: 1972, I, p. 66), y donde constituye patrimonio común de todos los sistemas filosóficos (darçanas) y de todas las religiones y sectas. Hay que hacer notar, de todas las maneras, que en algunos casos (en el budismo primitivo) la llamada «transmigración» no puede considerarse tal, desde el momento en que desaparece la noción del alma como sustancia, y la conciencia se reduce a un flujo de fenómenos. En el pitagorismo, la doctrina de la metempsicosis no difiere básicamente de la que más tarde propondrá Platón en sus diálogos (ZELLER-MONDOLFO: 1950, I-II, p. 567).

El alma, concebida como sustancia diferente del cuerpo, se encuentra prisionera dentro de éste, en castigo por los pecados cometidos en una vida anterior. Al separarse del cuerpo, por la muerte, puede ser destinada al cielo o al infierno, o puede ser nuevamente encerrada en un cuerpo humano o animal, de acuerdo con los méritos o deméritos de su vida presente.

La doctrina de la metempsicosis, en general (como la del *karma** y el *samsara** en la India) (ZIMMER: 1979, 54, 218, 346, 412), es una respuesta al problema del mal, del dolor y de la injusticia. Trata de explicar, ante todo, las diferencias entre los hombres, y no sólo las de carácter económico, social y político, sino también las físicas, psíquicas y espirituales. ¿Por qué hay ricos y pobres, gobernantes y gobernados, sanos y enfermos, fuertes y débiles, inteligentes y tontos, etc? ¿Por qué algunos hombres gozan y son felices y otros sufren y padecen durante toda su vida? La respuesta general es la siguiente: cada hombre trae consigo, al nacer (es decir, al entrar su alma en el cuerpo que hoy tiene), las consecuencias de una o de muchas vidas anteriores (en otros cuerpos animales o humanos), y ésta es la razón de la desigualdad, que no se puede achacar al capricho de ninguna divinidad, sino exclusivamente a la libertad humana. Se salva así las dificultades que plantea la presencia del mal en el mundo a quienes aceptan la creencia en un Dios personal creador. Pero no dejan de plantearse dificultades de otro género (no teológico, sino antropológico): si un alma, al encarnarse en un cuerpo, olvida por completo su vida anterior, ¿puede decirse que mantiene realmente su identidad? Y, si no la mantiene, ¿puede decirse que su condición presente (e inclusive la clase de cuerpos en que se aposenta) está determinada por sus propias acciones pasadas?

La doctrina de la metempsicosis, ridiculizada ya por JENÓFANES (21 B 7), implica una concepción claramente dualista del hombre. El alma es el verdadero sujeto, el cuerpo es su cárcel o alojamiento forzoso, aun cuando entre los pitagóricos no se utilice la fórmula órfica «soma-sema» (cuerpo-sepulcro). El destino natural del alma, la meta hacia donde por su propia esencia tiende, es una vida independiente del cuerpo. La ascética y la sabiduría son, por eso, instrumentos de liberación, gracias a los cuales el alma puede llegar a separarse definitivamente de su cuerpo, y al mismo tiempo instrumentos de divinización, ya que, al lograr tal separación, el alma recobra su prístina condición de ser espiritual, en todo semejante a los dioses. Esto no quiere decir, sin embargo, que entre los pitagóricos de la época pre-platónica existiera un claro concepto de la sustancia espiritual como opuesta a la material. La oposición entre cuerpo y alma era, más bien, una oposición entre una materia opaca y pesada (aunque nunca enteramente desprovista de alma y de sentido) y otra materia traslúcida y sutil (que no por serlo dejaba de ocupar un lugar en el espacio). La distinción conceptual entre sustancia espiritual y sustancia material no se da ni siquiera en Anaxágoras, y puede afirmarse que es Platón el primero que la establece.

Aun cuando Zeller y sus seguidores insisten mucho en que la teología de los pitagóricos no tiene relación alguna con su filosofía y con su ciencia, esta tesis resulta en principio muy discutible, en cuanto supone que los pitagóricos son «hombres de dos cabezas». Es difícil decir si lo Divino, esto es, lo Absoluto, era lo Uno, como lo fue después para los neopitagóricos, o la Armonía, en cuanto síntesis final de todos los números contrarios. En todo caso, cuando hablan de los dioses y los demonios, podemos suponer que no se trata de algo diferente a las almas, en su prístina independencia con respecto al cuerpo. El hecho de que identifiquen a los dioses del Olimpo con los números (Apolo = 1; Artemis = 2; Afrodita = 6, etc.), aunque esto forme parte de un sistema aritmológico, supone un intento de desmitologización, análogo, si no idéntico, al que realiza Heráclito cuando dice que lo Uno no quiere y quiere ser llamado Zeus

(21, B 32). Lo Uno es, para el efesio, el fuego-logos, y el fuego-logos es, según él, superior armonía (DIÓGENES LAERCIO, IX, 8).

3.7. Alcmeón, Hipaso, Hipodamo, Filolao y otros pitagóricos de los siglos VI-V a. de C.

Resulta muy difícil determinar lo que corresponde al primer pitagorismo y lo que es propio del segundo. «Todos los criterios propuestos hasta ahora han demostrado ser arbitrarios o, por lo menos, puramente conjeturales», dice Reale (1979, I, p. 87).

No podemos dejar de mencionar, sin embargo, los nombres de algunos pitagóricos o cuasi-pitagóricos, por la importancia que tienen en la historia de la ciencia o de las ideas políticas. El primero de ellos es el de Alcmeón de Crotona. Podría ser considerado como el primer fisiólogo experimental. Se ocupó de embriología y fue, como dice Castiglioni, «el médico más insigne de la época pre-hipocrática» (1927, p. 126). En realidad, no se trata de un pitagórico, sino de un pensador y científico que recibe cierta influencia del pitagorismo, aunque Aristóteles asoma la posibilidad de que fuera Alcmeón quien influyera precisamente sobre los pitagóricos (*Metafísica*, 986a). Los fragmentos que de él conservamos no dan muestras de ningún dualismo antropológico, y su concepción de la inmortalidad del alma, de carácter puramente biológico, nada tiene que ver con la metempsicosis. Inclusive su noción de la «isonomía» difiere grandemente de la noción pitagórica de «armonía», como bien lo advierten Kirk y Raven (1957, p. 232). Para Alcmeón, así como el cuerpo humano puede considerarse sano cuando los elementos que lo integran están en partes iguales sin que uno de ellos predomine sobre los demás, así el cuerpo político (la *Polis* o el Estado) goza de salud cuando hay en él democracia, es decir, cuando ningún individuo o grupo predomina sobre los demás. Alcmeón es el primero que define «la salud» en la historia de la medicina y el primero que describe «la de-

mocracia» en la historia de la ciencia política (DIÓGENES LAERCIO, V, 30,1).

Hipaso de Metaponto es un contemporáneo del propio Pitágoras (DIÓGENES LAERCIO, VIII, 42). Aristóteles, Teofrasto y otros autores antiguos lo asocian con Heráclito, por el hecho de que ambos consideran al fuego como principio universal. Pero, aunque Burnet opine que Hipaso sirvió de intermediario entre Heráclito y los pitagóricos (1958-142), resulta tan poco probable que aquél fuera discípulo de éste como que éste fuera discípulo de aquél, pues no hay ningún indicio de que Hipaso haya estado en Efeso o Heráclito en la Magna Grecia.

La tradición refiere que violó los secretos de la escuela pitagórica (DIÓGENES LAERCIO, VIII, 42), que fue expulsado de ella (CLEMENTE: *Tapices*, V, 58) y que murió, a causa de su traición, en un naufragio (JÁMBLICO: *Vida de Pitágoras*, 88). El secreto violado, sin embargo, no parece haber sido ningún misterio religioso, sino, según el mismo Jámblico, la inscripción del dodecaedro en la esfera (*Vida de Pitágoras*, 247). Sin embargo, Abel Rey cree casi imposible que en tiempos de Hipaso se tuviera tal conocimiento, porque ello implicaría «todo lo esencial de la geometría euclideana» (1961, p. 141). Más verosímil es que el secreto presuntamente traicionado haya sido, como el mismo Jámblico sugiere, siguiendo otras fuentes, la existencia de los números irracionales y la incomensurabilidad de la diagonal con los lados del cuadrado; lo cual era conocido ya, según parece, por el propio Pitágoras y sus inmediatos seguidores. La gravedad de la divulgación de tales conocimientos matemáticos elementales consiste, para los pitagóricos, en la insinuación del carácter no racional del Universo, lo cual haría del Cosmos un Caos. Como Alcmeón, Hipaso fue un demócrata y sostuvo «que se debía otorgar a todos el derecho de formar parte de las asambleas y de ser elegidos para los puestos políticos, y que los magistrados debían dar cuenta de su gestión a individuos nombrados entre todos por sorteo» (JÁMBLICO: *Vida de Pitágoras*, 257).

Hipodamo de Mileto y Faleas de Calcedonia, vinculados por su origen con la antigua filosofía jónica, pero también con el pitagorismo (aunque no miembros de la escuela pitagórica), son inventores de ideales repúblicas preplatónicas e impulsores de profundas reformas sociopolíticas. Como bien observa Robin, ese tipo de reformas no se puede imputar exclusivamente al utopismo de Platón, sino que «tiempo antes, dos hombres cuyas vinculaciones filosóficas son poco conocidas, Faleas de Calcedonia y el famoso ingeniero Hipodamo de Mileto, tuvieron tal pensamiento» (1962, p. 189). Este último introdujo y divulgó en Grecia el plan de las ciudades con calles paralelas, si bien no fue, como supone Aristóteles (*Política*, 1330b), el que lo inventó. Diseñó, de hecho, la ciudad panhelénica de Turio de acuerdo con dicho plan. Y construyó también el Pireo (ARISTÓTELES: *Política*, 1276b).

El estado ideal de Hipodamo tiene diez mil habitantes, sin duda por el hecho de ser el diez número sagrado para los pitagóricos, según se ve por el testimonio de Filolao (LUCIANO: *Equivocación al saludar*, 5). Comprende tres clases sociales que corresponden a tres profesiones esenciales: 1) artesanos, 2) labradores, y 3) guerreros. Las dos primeras clases constituirán la tercera, la de los productores; y la tercera formará la segunda, la de los guardianes, en la *República* de Platón. Es importante advertir que la primera clase de Platón, la de los filósofos-gobernantes, no tiene equivalente en la utopía de Hipodamo. El hecho subraya la tendencia democrática de ésta, donde se considera superflua la hipótesis del gobierno del Sabio.

En efecto, mientras Platón parte del supuesto de que la justicia sólo puede darse en un Estado donde las clases, rigurosamente diferenciadas en sus «roles» y jerárquicamente ordenadas, viven una perfecta «heteronomía», Hipodamo (como Alcmeón, como Hipaso) defiende la «isonomía», al afirmar la igualdad jurídica y política de todas ellas. Dentro del Estado ideal que postula, la tierra está dividida en tres partes: 1) la propiedad sagrada, destinada al sostenimiento del culto; 2) la propiedad militar, destinada a sufragar la defensa y la guerra, y 3) la propiedad privada, repartida entre

los agricultores que la cultivan (ARISTÓTELES: *Política*, 1267b). Esta estructura económica (de inspiración dórica y pitagórica) contradice el igualitarismo político (tal vez de origen jónico), que se concreta, inclusive, en la idea del sufragio universal (ARISTÓTELES: *Política*, 1267b). El estagirita lo ve muy bien cuando hace notar que, si la fuerza de las armas se confía a una clase en particular (la de los guerreros), ésta acabará por sojuzgar a las otras clases, poniendo fin al igualitarismo jurídico y a la democracia política (*Política*, 1268a).

Muy poco se sabe acerca de Faleas de Calcedonia, aparte de su origen jónico. Era, al parecer, algo más joven que Hipodamo. Su utopía no puede llamarse «socialista» y se basa más bien en la idea del reparto de la tierra. Parcialmente fue llevada a cabo por T. Graco en Italia, varios siglos más tarde, bajo la tutela filosófica del estoico Blosio de Cumas (A. PIGANIOL: 1954, p. 141). Faleas comprende que la igualación económica lograda por un reparto de la tierra sería inútil sin una educación igual para todos. Era, como dice Guthrie,

> *lo bastante moderno como para proponer que no sólo la riqueza, sino la educación debía ser provista igualitariamente por el Estado.*
>
> (1969, III, p. 152)

Este agrarismo de Faleas tampoco escapa a la crítica del estagirita, el cual señala que todo reparto igualitario de la tierra está destinado a fracasar si no hay un riguroso control demográfico y no se fija un límite a las ganancias (*Política*, 1266b).

Filolao no es ya, en realidad, un presocrático, porque vive en la misma época de Sócrates (PLATÓN: *Fedón*, 61 E). Algunos historiadores, como Frank, han negado inclusive su existencia histórica, considerándolo como un personaje ficticio, inventado por Platón. Bywater ha negado la autenticidad de los fragmentos que se le atribuyen, pero Diels, al contrario, la admite. Algunos de ellos, por lo menos, pueden hoy ser considerados auténticos (W. BURKERT: 1962). Filolao adhiere a un estricto dualismo antropológico, que ve en el cuerpo

(soma) el sepulcro (sema) del alma. Es probable que, como dice Burnet, se ocupara de aritmética, aunque su geometría fuera muy primitiva (1958, p. 278). En medicina parece haber seguido los pasos de la Escuela siciliana.

Filolao considera al número como principio y condición de todo conocimiento (44 B 4) y como sustancia de todas las cosas (ARISTÓTELES: *Metafísica*, 990). Aristóteles le objeta la confusión que surge de tal teoría, ya que en ella tanto las cosas materiales como las ideales son número: lo que no tiene peso constituye lo que es pesado, y así, al hablar de los cuerpos, parecen referirse a otros que no son los que percibimos con los sentidos (*Metafísica*, 1090). Lo limitado y lo ilimitado son los elementos de todas las cosas (44 B 1). Las que están compuestas por elementos limitados son finitas, las compuestas por elementos ilimitados son finitas (44 B 2). Los números se dividen en pares, impares y parimpares (44 B 5).

La mónada es, para Filolao, principio de todas las cosas (44 B 8). En un fragmento de no muy segura autenticidad, el Uno eterno, inmutable e igual a sí mismo, es llamado Dios y señor de todas las cosas (44 B 20). Pero el número perfecto, según ya antes dijimos, es para Filolao el diez o la década, que es resultado de la suma de los cuatro primeros números (1 + 2 + 3 + 4), por lo cual lo denomina también «tetractis». La década es «magna, perfecta, todopoderosa, divina, principio y conductora a la vez de la vida divina y celestial, y de la humana» (44 B 11). Filolao admite, como Empédocles, cuatro elementos (fuego, agua, tierra y aire) y les añade un quinto, que es el éter (44 B 12). Todas las cosas están rodeadas por fuego y fuego hay también en el centro del Universo (AECIO, II, 7,7). En torno a dicho fuego central giran todos los astros e, inclusive, la tierra. Mondolfo considera como puntos de mayor relieve (y, sin duda, también como méritos) de la cosmogonía de Filolao: 1) haber sacado la tierra de la posición del centro inmóvil, para convertirla en un planeta rodante en movimiento de revolución, lo cual abre el camino al posterior heliocentrismo de Heráclides del Ponto y de Aristarco de Samos, el pitagórico precursor e inspirador de Copérnico; 2) en oposición al geocentrismo (ligado, como observa Aristóteles, a la limitación del mundo),

haber establecido el concepto de la infinitud del universo (1969, I, p. 69). La armonía, que hace posible unir las cosas diferentes y contrarias (44 B 6) y puede definirse como «unidad de lo múltiple y acuerdo de lo discorde» (44 B 10), permite precisamente la existencia del Cosmos. Los astros al moverse en el espacio engendran una armonía, produciendo sonidos de modo sinfónico (ARISTÓTELES: *Sobre el cielo,* 290). También el alma humana es, para Filolao, una armonía (ARISTÓTELES: *Sobre el alma,* 407).

El criterio del conocimiento es la razón, pero, más precisamente, la razón matemática, que es capaz de contemplar la esencia del Cosmos (SEXTO EMPÍRICO: *Contra los matemáticos,* VII, 92). El número, en efecto, es lo que hace posible el verdadero conocimiento y sin número no se podría conocer nada (44 B 4). Del racionalismo lógico-ontológico de Parménides pasamos así, con Filolao, al racionalismo matemático, lo cual no impide que el número siga teniendo, para éste, una dimensión mágica y que, además de ser principio de cognoscibilidad, represente un poder y una eficacia físico-moral que trasciende su carácter de fundamento de la razón.

Pitagóricos del siglo VI fueron, además de los que antes tratamos, Cercops, a quien Clemente de Alejandría (*Tapices,* I, 131) atribuye, siguiendo a Epigenes, un poema titulado *Descenso al Hades;* Petrón, que, según Plutarco (*Sobre las fallas de los oráculos,* 22, p. 422 B), sostiene que los mundos son 183, distribuidos sobre los tres lados de un triángulo; Brontino, que, según algunos, fue maestro de Empédocles (DIÓGENES LAERCIO, VIII, 55) y suegro de Pitágoras (DIÓGENES LAERCIO, VIII, 42), escribió varios libros de *Física* (CLEMENTE: *Tapices,* I, 131) y un tratado *Sobre el pensamiento intuitivo y discursivo* (JÁMBLICO: *Sobre la ciencia matemática común,* 8, p. 34,20 Festa); Califonte y su hijo Democedes, que, para Herodoto (III, 125), era el médico más sabio de su época; Permenisco, que, al decir de Ateneo (XIV, 614 A), después de bajar a la cueva de Trofonio, no volvió a reír jamás. También Epicarmo, a quien Aristóteles atribuye la invención de la comedia (*Poética,* 1449b; 1448a), fue discípulo de Pitágoras (DIÓGENES LAERCIO,

VIII, 78), aunque del grupo de los exotéricos (JÁMBLICO: *Vida de Pitágoras,* 266).

En el siglo V pertenecieron igualmente a la escuela pitagórica Ico, médico (EUSTACIO: *Sobre la «Ilíada» de Homero,* p. 610, 28) y maestro de gimnasia (PLATÓN: *Protágoras,* 316), vencedor en los juegos olímpicos y el mejor profesor de cultura física de su tiempo (PAUSANIAS, VI, 10,5); Parón, que consideraba al tiempo como «sumamente ignorante», en cuanto engendra el olvido (ARISTÓTELES, *Física,* 222b); Ameinias, maestro de Parménides (DIÓGENES LAERCIO, IX, 21); Menestor, dedicado a la botánica (TEOFRASTO: *Historia de las plantas,* I, 2, 3; V, 9, 6; V, 3, 4); Xuto, para quien el Universo es recorrido en su conjunto por un movimiento ondulante (ARISTÓTELES: *Física,* 216b); Boidas, mencionado en un poema de Dífilo (*Escolios a las «Nubes» de Aristófanes,* 96); Trasialas, que desarrolló una teoría sobre las crecidas del Nilo, asumida luego por Aristóteles (ESTRABÓN, XVIII, 790); Ion de Quíos, poeta lírico y dramático, autor de una obra de filosofía natural, titulada *Triagmo* (que Calímaco considera espúrea), objeto de las burlas de Aristófanes, que lo llama «astro matutino», para quien «la virtud de cada cosa es la tríada: inteligencia, fuerza y fortuna» (36 B 1); Teodoro de Cirene, matemático, mencionado por Platón en el *Teeteto.* También se suele mencionar entre los pitagóricos del siglo V a Hipón de Samos, médico cuya filosofía material deriva de los jónicos y del cual tratamos por eso más adelante (cf. capítulo 6, apartado 6). En cambio, Arquitas, geómetra, músico y político, pertenece ya al siglo IV, y es contemporáneo y amigo de Platón. También vivieron en ese siglo, y no caben, por tanto, dentro de la época presocrática, Ocelo, Timeo, Ecfanto, Jenófilo, Icetas y Eurito. En cambio, parecen haber florecido durante el siglo V Lisis, maestro de Epaminondas, que, como Arquipo, logró escapar del incendio de la escuela en Crotona, Opsino, Enópides, de quien tratamos más adelante al hablar de la segunda filosofía jónica (cf. capítulo 6, apartado 6), y su discípulo, el geómetra Hipócrates de Quíos. Jámblico, en su *Vida de Pitágoras* (267), ofrece una lista de todos los pitagóricos, y nombra doscientos dieciocho hombres y diecisiete mujeres.

4

Heráclito de Efeso

4.1. Vida y obra de Heráclito

La antigua filosofía jónica, iniciada en la mercantil Mileto, culmina en la Efeso sacerdotal. El pensamiento afronta una primera aventura cuando, sin renunciar al naturalismo místico y al *monismo* * *panenteísta* * de Anaximandro y Anaxímenes, se interna en el recinto de la conciencia y descubre que la «physis» es «logos». El protagonista de tal aventura es Heráclito. Heredero, según parece, de los reyes-sacerdotes de Efeso, nacido alrededor del año 540 a. de C., se negó a colaborar en la vida política de la ciudad natal y pasó sus últimos años en la soledad.

Según Diógenes Laercio refiere: «No fue discípulo de nadie, pero decía que se había investigado a sí mismo y que todo de sí mismo lo había aprendido» (22 A 1). Es claro, sin embargo, que, de una u otra manera, entró en contacto con la filosofía milesia y no resulta improbable que haya sido, según supone Gomperz, discípulo de Anaximandro (1951, I, p. 92).

Escribió en prosa una única obra, *Sobre la naturaleza*, subdividida en tres partes o capítulos, de la cual conservamos más de un centenar de fragmentos. Constituida por aforismos en su mayor parte, éstos no carecían, sin embargo, de conexión temática (lo cual posibilitó la tripartición). Frente a la tentación de considerar la obra heraclítea como una mera colección de pensamientos aislados, es necesario tener presente, con Fränkel, que todos los fragmentos conservan una gran afinidad entre sí, de manera que cualquiera sea la disposición en que se los coloque y el orden en que se los lea, cada uno de ellos permanece en relación con todos los demás, y tal relación nos proporciona la única clave hermenéutica posible.

Desde la antigüedad, Heráclito adquirió fama de «oscuro» (DIÓGENES LAERCIO, IX, 6; ESTRABÓN, XIV, 25, páginas 642; LUCRECIO, I, 639). Sócrates, según cuenta Diógenes Laercio (II, 22), decía que para leer su libro era necesario un buzo de Delos. Tal oscuridad no se debe, como creyeron Aristóteles y el Pseudo-Demetrio, a incorrección ortográfica o gramatical, ni al deseo del propio filósofo de ocultar sus doctrinas, según se inclinaron a creer Cicerón y Plotino; ni, menos todavía, conforme a lo sugerido por algún historiador moderno (Schuster), al miedo de ser castigado por heterodoxia o irreligiosidad. La idea de explicar la «oscuridad» por la «misantropía», defendida por Teofrasto, Luciano y Timón de Flionte, parece más bien una petición de principio, ya que posiblemente la fama de «misántropo» la debía Heráciltо a su condición de «oscuro». En realidad, la oscuridad del estilo de Heráclito sólo encuentra una explicación adecuada en la naturaleza de su pensamiento, que no es, sin duda, analítico, pero tampoco sintético; que no pretende descomponer la realidad en sus partes, ni tampoco reconstruir el todo en un sistema, sino que está constituido por una cadena de intuiciones, cada una de las cuales se refiere al todo desde un ángulo determinado y, por eso mismo, implica a todas las demás y es por todas ellas implicada. Puede decirse que el estilo de Heráclito es un estilo «oracular». El filósofo parece tomar como modelo literario al Apolo de Delfos, el cual ni muestra ni oculta, sino que simplemente «indica» o «sugiere» (B 93).

4.2. El fuego siempre viviente

La «physis», que es para Heráclito, como para sus predecesores milesios, materia universal («ex quo» de todos los entes), fuerza universal (principio de todo movimiento y de todo cambio) y realidad absoluta (lo divino), existe desde siempre y para siempre, antes de que surja el Universo y después de que éste se disuelva, y así como llena el tiempo infinito, ocupa también el infinito espacio, tanto dentro del Universo como fuera de él. Heráclito, a diferencia de sus predecesores, la identifica con el fuego (ARISTÓTELES: *Metafísica*, 984a). Al observar el flujo de la conciencia, en un ejercicio de introspección muy adecuado a su condición de filósofo solitario, advierte que el mismo puede ser descrito como una sucesión de actos creadores (que originan ideas, imágenes, deseos, etc., siempre diversos). La «physis» es concebida sobre el arquetipo de la «psykhé» (ARISTÓTELES: *Sobre el alma*, 405a). Por otra parte, en el contexto de la química de los cuatro elementos (que recientemente sistematiza Empédocles, pero que se ha venido formando entre milesios y pitagóricos), el fuego cumple una tarea especial, que lo contrapone a los otros tres. Estos representan los estados de la materia: la tierra es lo sólido; el agua, lo líquido; el aire, lo gaseoso. Por acción del fuego se cambian unos en otros, ya que su presencia hace que lo sólido (tierra) se torne líquido (agua) y lo líquido (agua) se torne gaseoso (aire), mientras su ausencia hace que se cumpla un proceso inverso (por el frío lo gaseoso se hace líquido; lo líquido, sólido). Sin dejar de ser un elemento (es decir, una sustancia), el fuego se diferencia así de los otros tres y aparece como fuerza universal, como actividad y como vida perpetua (*pyr aeídzoon*). Para Heráclito, el fuego es el menos «corpóreo» de los elementos, en la medida que es el más móvil, el menos afectado por una determinada estructura geométrica, el más apto para convertirse en todos los cuerpos. Como fuente de calor, está vinculado con todo proceso vital; como fuente de luz, hace posible la visión (la aprehensión de las figuras y el color) y se constituye así en condición del conocimiento y de la idea (PLOTINO: *Enéadas*, I, 6, 3).

El fuego heraclíteo es así principio del cambio y del devenir, pero al mismo tiempo es sustancia que permanece por debajo de todo cambio y de todo devenir. Si constituye la «physis» y la «arkhé» no es porque el filósofo le atribuya un primado meramente cronológico, como supone Rivaud, ni una preeminencia exclusivamente estética, como imagina Spengler. No se puede decir, como Lasalle, que represente el puro devenir (síntesis de ser y no ser), sino que, por el contrario, es pensado como una única sustancia que deviene y que, al hacerlo, genera todas las sustancias y todos los seres en general.

Resulta equívoco afirmar, como hace Abbagnano, que, para Heráclito, el fuego se desprende de «todo carácter corpóreo» (1946, I, p. 19). Tampoco se puede aceptar, con Jaeger, que ya no es una sustancia (1952, p. 124). Se trata, por el contrario, de una sustancia que es, al mismo tiempo, principio de movimiento; que existe desde siempre y para siempre, como originaria realidad viviente *(aeídzoon)*.

Y en cuanto realidad originaria *(physis)* y principio universal *(arkhé)*, equivale, sin duda, a «lo divino» (22 A 8; 22 B 32). Al referirse al fuego como principio único del Todo, el efesio está subrayando el carácter esencialmente dinámico y creativo de dicho principio y quiere expresar la idea de que la unidad *(physis)* no sólo no excluye la pluralidad *(kósmos)*, sino que, por su propia naturaleza, la exige. El fuego representa la necesidad ontológica que lo uno originario tiene de multiplicarse. Tal necesidad debe interpretarse como la intrínseca exigencia de revelar sus posibilidades o sus modos, el conjunto de los cuales constituye el Cosmos. La relación entre «physis» y cosmos, entre fuego y universo es una relación entre la uni-pluralidad y la pluri-unidad. El fuego no deja de existir cuando origina el universo (no es, como supone Rivaud, un mero principio cronológico), sino que se oculta debajo de la diversidad de los elementos y de los cuerpos: «La naturaleza *(physis)* gusta de ocultarse» (22 B 16). Pero, oculto, sigue siendo el principio material y vital, la causa material y eficiente del Todo.

El fragmento 30 sintetiza así la relación entre fuego y cosmos: «Este cosmos, el mismo para todos, no lo

hizo ninguno de los dioses o de los hombres, sino que siempre fue, es y será fuego siempre viviente, que según medidas se enciende y según medidas se apaga.» «Este cosmos» quiere decir «este Todo ordenado y reducido a unidad». «El mismo para todos» significa «la realidad objetiva y transubjetiva». Al afirmar que tal realidad no fue hecha por ningún dios ni por ningún hombre, niega no la existencia de un Creador «ex nihilo» (lo cual ni siquiera necesita ser negado), sino en especial la de un Demiurgo u ordenador de la materia. Pero la razón por la cual el cosmos no fue hecho por ninguno de los dioses es porque, en el fondo, el cosmos es fuego, y en la medida en que lo es, es también un dios o, por mejor decir, es Dios o la Divinidad en su sentido más pleno. En efecto, el cosmos «siempre fue, es y será fuego siempre viviente», que se revela en la multiplicidad ordenada (unitaria) de los entes, es decir, que «según medidas se enciende y según medidas se apaga». «Encenderse» y «apagarse» no quiere decir simplemente «llegar a ser» y «dejar de ser», ya que, si así se los interpretara, no podría comprenderse cómo el fuego es «siempre viviente»: quiere decir «ocultarse» o «des-ocultarse» y precisamente por eso dice Heráclito en otro fragmento (22 B 123) que la «physis» gusta de ocultarse. En la «physis-theion» están potencialmente todos los contrarios y cuando ella se mueve, según una intrínseca exigencia, va des-ocultando unos y ocultando otros, revela la diversidad de las esencias y les atribuye los nombres correspondientes:

> *El Dios: día-noche, invierno-verano, guerra-paz, saciedad-hambre; se transforma como el fuego cuando se mezcla con perfumes; se denomina según el aroma de cada uno de ellos.*
>
> (22 B 67)

En su encenderse y apagarse según medidas, el fuego recorre un camino cíclico. Uno de los fragmentos lo describe así:

> *Vive el fuego la muerte de la tierra y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire; la tierra, la del agua.*
>
> (22 B 76 a)

0) Al principio existe el fuego solo, en su originaria fuerza. *1*) Cuando el fuego se apaga, en la primera medida, nace el aire. *2*) En la segunda medida, nace el agua. *3*) En la tercera medida, nace la tierra. *4*) En la cuarta medida, se enciende otra vez el fuego, y así el fin *(4)* coincide con el principio *(0)*. Este fragmento, recogido por Máximo de Tiro, no contradice las palabras de Plutarco: «La muerte del fuego es el nacimiento del aire» (22 B 76c), ni tampoco necesariamente lo que aquél añade en otro lugar: «y la muerte del aire es el nacimiento del fuego» (22 B 76b), ya que aquí sólo hay una abreviación del proceso (que omite los pasos intermedios, el agua y la tierra). Lo importante, en todo caso, es advertir el carácter cíclico de esta cosmogonía (que constituye al mismo tiempo una *teofanía* *). Bien lo deja entender el propio efesio cuando dice que «el camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo» (22 B 60). Cuanto más se aleja un ente de su principio absoluto (el fuego), tanto más se aproxima a él.

Y la razón es muy clara, puesto que se reduce a un axioma geométrico: «Común es el principio y el fin en la circunferencia» (22 B 103) (A. Diès: 1909). Pero en este axioma geométrico se funda precisamente la dialéctica heraclítea. El cosmos, que surge del ocultamiento del fuego, debe considerarse necesariamente como la pluralidad de lo principiado que se contrapone a la unidad del Principio. Pero, al mismo tiempo, es unidad, en cuanto su realidad profunda (su sustancia) es fuego. Por otra parte, éste es unidad que se opone a la pluralidad del cosmos, pero al mismo tiempo es pluralidad, en cuanto lleva dentro de sí, *en potencia* *, todos los entes que integran el universo. Si el cosmos constituye entonces una pluriunidad, el fuego es una unipluralidad.

Pero la unidad del fuego implica la unidad de todos los contrarios. Por eso, para el efesio, según nos informa Diógenes Laercio, «lo que conduce al incendio llámase concordia y paz», y, en cambio, «lo que conduce al nacimiento del cosmos se llama guerra y discordia» (22 A 1). El fuego, que es paz y concordia de los contrarios, es por eso armonía universal. La armonía universal es así la armonía de la «*physis*» que «gusta ocultarse»

(22 B 123), y ello explica por qué: «La armonía oculta es mejor que la evidente» (22 B 54).

Esta armonía oculta del fuego se hace evidente, sin embargo, al final de cada ciclo cósmico, es decir, en la conflagración o incendio universal *(ekpyrosis)*. Como dice Aecio, según Heráclito, «todas las cosas surgen del fuego y en el fuego acaban» (22 A 5). Algunos historiadores, entre los cuales se cuenta Burnet (1958, 158 y sigs.), arguyen que la idea de la conflagración universal contradice la tesis de la eternidad del cosmos, pero no advierten que la eternidad del cosmos no es otra cosa más que la eternidad de su principio, es decir, del fuego. Heráclito, por lo demás, se refiere de un modo bastante explícito a la conflagración universal al predecir que «a todas las cosas las juzgará y arrebatará el fuego, cuando sobreviniere» (22 B 66).

4.3. El flujo de la realidad y la guerra progenitora

El carácter dinámico de la realidad y la omnipresencia del devenir forman parte de la concepción del mundo de los primeros filósofos jónicos. Heráclito no hace más que explicitar y desarrollar las ideas de sus predecesores en este punto. Constituye, sin embargo, un grave equívoco, en el cual han incurrido no pocos intérpretes (como Spengler, Bergson y otros) la consideración de la filosofía de Heráclito como una filosofía del puro devenir, por contraposición a la de Parménides, que sería una filosofía del puro ser. Heráclito, como Parménides, es un filósofo del ser. La oposición que entre ambos filósofos se da no es la que suelen establecer, con fácil simplificación, los manuales: es la que se da entre quien piensa al ser como una unidad dinámica (que exige la pluralidad) y quien lo piensa como una unidad estática (que excluye, junto con el movimiento, toda multiplicidad).

Una primera lectura de los fragmentos heraclíteos revela ya la insistencia en el carácter universal del movimiento y del cambio: «En los mismos ríos (dos veces) entramos y no entramos, estamos y no estamos» (22 B 12); «Sobre quienes penetran en los mismos ríos corren aguas siempre diferentes» (22 A 6 = Platón: *Cratilo*, 40A);

> *No es posible penetrar dos veces en el mismo río ni tocar dos veces una sustancia perecedera en un mismo estado, mas ésta, por la fuerza y la velocidad del cambio, se dispersa y de nuevo se concentra, o, mejor dicho, no de nuevo ni otra vez, sino al mismo tiempo, se concreta y fluye, se avecina y se aleja.*
>
> (22 B 91)

Todo cambia y hasta las cosas aparentemente más duraderas están sujetas a una mutación continua. Tanto es así que no cambiar equivale a perecer y corromperse: «Hasta el brebaje se corrompe al no ser agitado» (22 B 125).

Dentro del flujo universal y perpetuo, cada ser consigue su «esencia» (es decir, se determina como tal ser) por oposición a otro ser. De este modo, las cosas sólo son lo que son como consecuencia de la lucha y de la mutua repulsa: «La guerra es padre de todas las cosas y de todas es rey, y a unos los mostró como dioses, a otros como hombres; a unos los hizo esclavos, a otros libres» (22 B 53).

La guerra *(pólemos)* hace que cada cosa sea lo que es, pero, en realidad, hace que cada cosa «se manifieste» o «se muestre» *(deiknymi)* como tal cosa, lo cual sugiere que hay «algo» único y común que es lo que se manifiesta o se muestra. Este algo, evidentemente, no es sino la «physis», es decir, el fuego siempreviviente. Así, cada uno de los seres, al oponerse a otro (su contrario) como tal ser *(pólemos)*, se identifica con él como ser *(physis)*, y así puede comprenderse que «la justicia es discordia» (22 B 80) y que la guerra es paz.

He aquí por qué, en definitiva, «lo opuesto es concorde y de las cosas discordes surge la más bella armonía» (22 B 8), esto es, la armonía oculta (22 B 64), que equivale a la unipluralidad del fuego (22 B 67). Los hombres que se atienen a la pura experiencia sensorial y al sentido común, al ignorar que el Ser único se manifiesta

en la pluralidad de los seres y está todo entero (aunque de un modo diferente) en cada uno de ellos, «no entienden cómo lo discordante consigo mismo concuerda: armonía que hacia atrás se tiende, como la del arco y la lira» (22 B 51).

Puede decirse que Heráclito reconoce tres etapas en la dialéctica de los contrarios:

1) Estos aparecen como relativos, *A)* a los sujetos que los perciben o los usan: «El mar: el agua más pura y la más inmunda; para los peces potable y saludable, para los hombres imbebible y perniciosa» (22 B 61); *B)* a su propio ser de contrarios, en un intercondicionamiento recíproco: «La enfermedad hace dulce y buena la salud; el hambre, la hartura; la fatiga, el descanso» (22 B 111);

2) Los contrarios, así intercondicionados, se cambian unos en otros y permutan su ser en el flujo universal: «Inmortales los mortales, mortales los inmortales, viviendo la muerte de aquéllos, la vida de aquéllos muriendo» (22 B 62), y

3) La recíproca transformación de los contrarios origina la unidad de los mismos: «Lo mismo (y uno solo): vivo y muerto, despierto y dormido, joven y viejo; pues estas cosas, transformándose, son aquéllas, y aquéllas, de nuevo transformándose, son éstas» (22 B 88).

Esta dialéctica heraclítea de los contrarios tiene, sin duda, un carácter ontológico, pues se refiere al movimiento de la «*physis*», pero, como veremos, la «*physis*» se identifica con el *logos*, lo cual nos obliga a reconocer que tiene, al mismo tiempo, un carácter lógico. No se trata, sin embargo, de un movimiento del Espíritu que pone o constituye el movimiento del Ser, como en el caso de la dialéctica hegeliana, sino de un movimiento que es, simultáneamente, movimiento del Ser *(physis)* y del Espíritu *(logos)*. Por otra parte, la dialéctica de Heráclito no concluye en la identidad de los contrarios tal como Hegel la entiende. Para éste, dicha identidad es el resultado del devenir, el cual no se produce sino por la fuerza de la contradicción interna presente en cada una de sus determinaciones o momentos. Heráclito, en cambio, entiende el devenir como una serie de momentos

diversos y sucesivos que, al ser referidos unos a otros en su diversidad, revelan el devenir, pero de tal manera que la misma diversidad supone inmediatamente la identidad y la unidad del Ser (esto es, de la *physis*). Un fragmento, conservado en el tratado pseudo-aristotélico *De mundo*, así nos lo hace ver: «Articulaciones: entero y no entero; concorde, discorde; consonante, disonante; y de todas las cosas lo Uno, y de lo Uno, todas las cosas» (22 B 10). En verdad, el devenir no representa, para el efesio, el cambio de una realidad particular exclusiva en otra. Esto resultaría inconcebible para su mentalidad metafísica. Representa, por el contrario, según dice A. Testa, el tránsito «de una forma a otra, producido por lo universal subyacente» (A. Testa: 1938, cap. 5). En cada uno de los seres se manifiesta la totalidad del Ser, pero no la totalidad de los modos del Ser. Precisamente por eso el Ser (que es fuego siempreviviente) se mueve de continuo para producir o manifestar la totalidad de esos modos, al mismo tiempo que reafirma sin cesar su propia unidad en la pluralidad.

4.4. El «logos», ritmo racional del fuego

El libro de Heráclito *Sobre la naturaleza* se iniciaba, según nos dice Sexto Empírico, con las siguientes palabras:

> *De este* logos, *que siempre existe, los hombres permanecen ignorantes, antes de haberlo escuchado y aun después que por primera vez lo escuchan; porque aunque todas las cosas según este* logos *se originan, aseméjanse aquéllos, sin embargo, a los insipientes, pues tantean por medio de palabras y de obras semejantes a las que yo empleo, cuando separo cada cosa según la Naturaleza y explico en qué consiste. Mas a los otros hombres se les oculta cuanto hacen despiertos, del mismo modo que olvidan cuanto hacen dormidos.*
>
> (22 B 1)

La palabra «logos» significa en griego «palabra» o «discurso». En cuanto la «palabra» es expresión (oral o es-

crita) del pensamiento; «logos» quiere decir también «pensamiento» o «razón». El sentido lingüístico es evidentemente inseparable del sentido lógico. Pero, por otra parte, el sentido lógico no puede escindirse aquí (en esta etapa del pensamiento filosófico) del sentido ontológico. «La verdad» no está separada de «la realidad», y la verdad ontológica es, en cualquier caso, fundamento de la verdad lógica. Por eso, el *logos* mienta, ante todo, al Ser, es decir, a la *physis*, y no se lo puede pensar sino como idéntico al fuego.

Es claro que en el fragmento citado, «logos» se refiere al «libro» o «discurso» que viene inmediatamente después, pero no se refiere sólo a eso, como cree Burnet, sino al propio «discurso» de Heráclito en la medida en que éste se identifica con el *logos* universal, es decir, con la Razón y con el Ser. El *logos*, en efecto, representa, para el efesio, la Razón cósmica o, mejor, la Razón objetiva y universal. En otras palabras, no es sino el fuego, en cuanto éste está «dotado de razón» *(phrónimos)*. Y, en cuanto el fuego es, como vimos, la divinidad, el *logos* merece también el nombre de «Principio divino» que le discierne Marcovich.

Todo indica que Heráclito identifica *logos* y fuego. El uno es, según él, eterno y verdaderamente existente desde siempre *(eóntos aei)* (22 B 1); el otro, eterno y eternamente viviente *(aeidzoon)* (22 B 30). El adverbio «aeí» (siempre), que en el texto heraclíteo denota la eternidad, sólo se aplica al *logos* (22 B 1) y al fuego-cosmos (22 B 30). Esto quiere decir, al mismo tiempo, que el fuego-*logos* es igual a la divinidad, pues la característica esencial de lo divino es su condición de inmortal, según se ve en Homero, quien se refiere a «los dioses siempre existentes» (*Odisea*, I, 263; *Ilíada*, II, 400).

Aun cuando no faltan algunos intérpretes, como Aall, que niegan la identidad de *logos* y fuego, y otros, como Mazzartini, que no admiten la identificación del fuego con la divinidad, la mayoría (Zeller, Brieger, Bauch, Mondolfo, etc.), si bien algunos (Gigon, Kirk, etc.), con ciertas salvedades, están de acuerdo en que *logos* y fuego no son pensados por el efesio como realidades diferentes ni distintas del Ser absoluto y de lo divino. Más aún, es preciso dejar en claro que no se trata, como supone Gomperz, de una poco clara afirmación mística, sino de una concepción metafísica no difícil de comprender dentro de los supuestos generales de la filosofía jónica y del monismo dinámico. El fuego genera el cosmos de acuerdo con una Razón que le es propia. Recuérdese que el fuego es, para Heráclito, «phrónimos», recuérdese que se enciende y apaga según «medidas» *(metra)*. Puede decirse, pues, que, al generar el Universo, pronuncia su eterno y necesario «discurso», esto es, su *logos*. Es claro, pues, que éste no puede reducirse a la ley lógica, como pretende Reinhardt, ni cabe entenderlo como esa suprema ley física, que, según algunos positivistas, constituye la meta última de la ciencia y del conocimiento. Se equivoca también SPENGLER cuando lo interpreta como una simple «relación» entre fenómenos, aunque acierta al negar que Heráclito haya establecido un dualismo entre *logos* y cosmos (1947, p. 141). Bien puede aceptarse, en cambio, la fórmula de Berge cuando dice que el *logos* es, para el efesio, la palabra que nos revela el ser de la «physis» (1948, página 41), siempre que se aclare que esta «palabra» no es un signo arbitrario (que, en cuanto tal, no podría revelar nada sino sólo designar o mentar extrínsecamente), sino una «palabra» intrínsecamente significativa, porque intrínsecamente vinculada con esa misma «physis» que revela.

Es evidente que la idea del *logos* tiene en Heráclito su primera expresión dentro de la filosofía griega y que estoicos y neoplatónicos se remiten, en última instancia, al efesio en sus respectivas concepciones del *Logos*. A través de éstos, pasa también al Nuevo Testamento y a la teología patrística. Pero es preciso dejar en claro que la noción de una Inteligencia personal de ninguna manera se puede atribuir a Heráclito, según pretenden Teichmüller y algunos intérpretes católicos. Desde ese punto de vista, Heráclito está más cerca de Hegel que de San Agustín. Para él, hombres y dioses son inteligentes y son personas en la medida en que participan de la Inteligencia universal suprapersonal. Puede decirse, inclusive, que son tanto más inteligentes y tanto más persona (autoconscientes) cuanto más y mejor participan de esta Inteligencia no-personal.

Desdichadamente, la mayoría de los humanos no se muestran capaces de abrir su subjetividad a la Inteligencia universal y de traspasar los límites que implica necesariamente toda personalidad. Por eso, permanecen ignorantes antes de haber escuchado al *logos* y también después de haberlo escuchado. En realidad, «del *logos* con el cual continuamente conviven, del que todo lo gobierna, discrepan en gran manera, y las cosas que les salen al paso cada día, estas mismas les parecen extrañas» (22 B 72). Aunque oyen, es como si no oyeran, y se comportan como sordos. Les caben las palabras del refrán: «Presentes, ausentes están» (22 B 34). Bien puede decirse de ellos que son «los que no saben escuchar ni hablar» (22 B 19). Estos, cortando toda comunicación con el *logos* universal, se refugian en su individualidad, del mismo modo que quienes duermen se aíslan de las cosas que los rodean y se desenvuelven en el mundo fantástico de los sueños. He aquí por qué Heráclito exhorta: «No se debe obrar y hablar como cuando estamos dormidos» (22 B 73). En otros términos, no se debe obrar y hablar según opiniones, siempre subjetivas y particulares: «No hagamos conjeturas a la ligera sobre las cosas más importantes» (22 B 47). Quienes se basan en opiniones y conjeturas se agitan de un lugar para otro y son incapaces de mantener firmes la cabeza y el cuerpo: «La opinión es una epilepsia» (22 B 46). Quienes se basan en opiniones y conjeturas están dormidos y sólo viven en el mundo privado de sus sueños, por oposición a los despiertos, que viven en el mundo común del cual participan todos los otros hombres: «Para los despiertos existe un mundo único y común, pero cada uno de los dormidos se aparta hacia el suyo particular» (22 B 89). Heráclito incluye entre los dormidos a los poetas, que ven el mundo a través de los sentidos y de la fantasía. Contrapone, por eso, el *logos* del filósofo (su propio *logos*) a las *épea* de los poetas. De ahí su hostilidad hacia éstos; de ahí que, junto con Jenófanes, deba ser contado entre los primeros «azotes de Homero». Dice, en efecto: «Homero es digno de ser expulsado de los certámenes públicos y de ser azotado, y Arquíloco lo mismo» (22 B 24). La escasa penetración

del máximo barbo se revela en su incapacidad para responder las adivinanzas infantiles:

> *Confúndense los hombres con respecto al conocimiento de lo evidente, de modo semejante a Homero, que fue el más sabio de los helenos. Porque a éste unos muchachos que mataban piojos lo confundieron diciendo: Lo que hemos visto y cogido, eso lo abandonamos; lo que, en cambio, no vimos ni cogimos, eso lo llevamos a cuestas.*
>
> (22 B 56)

Pero así como los poetas se engañan y viven un mundo de sueños al ser incapaces de acceder al *logos*, así los científicos y los eruditos no logran la sabiduría, es decir, la comprensión de la naturaleza de las cosas, en cuanto se limitan a registrar hechos y a coleccionar información sobre ellos: «La erudición no enseña a tener entendimiento, pues, en tal caso, se lo habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras, y aun a Jenófanes y Hecateo» (22 B 40). Pitágoras, dedicado a la astronomía y a la música, a la geometría y al cálculo, que habla de la «armonía», pero no recurre al *logos*, le parece al efesio un arquetipo de la perversión del saber: «Pitágoras, hijo de Mnesarco, se dedicó a la investigación más que todos los otros hombres, y habiendo espigado en dichos escritos, se confeccionó su propia sabiduría: erudición, arte de perversidad» (22 B 129). Lo que Heráclito ataca no es, como podría creerse, la ciencia empírica y la erudición en sí misma, sino la reducción del saber a una mera pluralidad de «noticias» o de «historias», sin conexión interna, sin unidad y sin relación con el Todo. La «multiciencia» o *polymathía* resulta indispensable cuando se quiere comprender la génesis del cosmos a partir de la *physis*, pero sólo es útil para «los filósofos, esto es, para quienes aman la sabiduría y se fundan en el *logos*: «Es necesario que los varones filósofos estén bien enterados de muy muchas cosas» (22 B 35).

Tal posición de Heráclito frente a las nacientes ciencias de la naturaleza y de la cultura concuerda, por lo demás, perfectamente con su posición respecto al conocimiento sensorial. Por una parte, afirma que «la vista engaña» (22 B 46) y estima que «malos testigos son ojos

y oídos para los hombres que tienen almas bárbaras (22 B 107). Por otra, sin embargo, dice preferir «las cosas de las cuales hay vista, oído, aprendizaje» (22 B 55). En realidad, nunca niega absolutamente el valor de la experiencia sensorial. Considera que ojos y oídos son malos testigos, pero sólo para los hombres que tienen almas «bárbaras», es decir, para los hombres que no hablan el lenguaje del *logos* universal, para los extranjeros a la *physis* y a la divinidad que es el fuego. «Bárbaro», en efecto, significa para los griegos el que no habla el griego, el que balbucea y no puede expresarse en la lengua de los pueblos civilizados. Esto supone reconocer que ojos y oídos son buenos testigos para quienes no tienen almas bárbaras, es decir, para quienes hablan la lengua de la civilización. Pero esta lengua, este *logos*, equivale al logos universal, es decir, a la razón. La experiencia y el conocimiento sensorial resultan así indispensables (buenos testigos), cuando se presentan ante el juez que es la razón, cuando se integran al *logos* y son utilizados por él. Es cierto que «si todas las cosas se volvieran humo, las narices podrían distinguirlas» (22 B 7); pero no todas las cosas son humo (y, por eso, además del olfato, son necesarios la vista, el oído, el tacto, etc.), y ni siquiera todas las cosas son «cosas» (y, por eso, en cuanto están sujetas al devenir y son modos de la *physis* única, no pueden ser, en definitiva, comprendidas sino por la razón, es decir, por el logos).

El *monismo dinámico* * de Heráclito se contrapone aquí claramente al *monismo estático* * de Parménides. Para éste, la unidad del Ser, captada exclusivamente por la razón, excluye la pluralidad de los seres, testimoniada por los sentidos; para aquél, la unidad de la *physis* (fuego), aprehendida por el *logos* (22 B 50), exige la plura lidad de los seres como modos o manifestaciones necesarias de la unidad, que el *logos* también revela, pero no sin el auxilio de los sentidos.

4.5. El hombre y su alma

El fuego, que origina todas las cosas del universo, transformándose en el camino hacia abajo y hacia arriba, constituye directamente, casi en su prístina pureza, los seres más perfectos: dioses, héroes, astros. Estos no son, para Heráclito, sino chispas o fragmentos desprendidos del fuego originario. Lo mismo puede decirse del alma humana. Macrobio dice: «El físico Heráclito (cree que el alma es) una chispa de la esencia astral» (22 A 15). Ahora bien, la esencia (o sustancia) astral no es otra cosa sino el fuego, pues, como refiere Aecio, «Parménides y Heráclito (consideran) a los astros como bolas de fuego» (22 A 11).

Dioses, héroes, astros, almas, son partículas más o menos puras del fuego-*logos*, precisamente porque todos ellos (inclusive los astros) son seres racionales y pueden considerarse no sólo como objetos sino también como sujetos del *logos* universal. La racionalidad de todos ellos es finita porque están separados (son fragmentos o chispas) del fuego-*logos*. Esto constituye asimismo su personalidad (vinculada a la separación y la finitud). La idea del alma humana como chispa o destello *(scintilla)* de la divinidad, que encontramos en algunos filósofos y místicos cristianos, tiene sin duda su más remoto antecedente en Heráclito.

Sin embargo, no todas las almas son, para éste, igualmente divinas, en la medida en que no todas son igualmente ígneas. Algunas admiten una cierta proporción de agua y esto las aleja del fuego universal y divino. En efecto, según el efesio, «de la tierra nace el agua; del agua, el alma» (22 B 36). Esta proviene así del elemento húmedo, lo mismo que el sol, el cual, para Heráclito, según dice Aecio, «es una antorcha inteligente que proviene del mar» (22 A 12). El alma humana (lo mismo que el sol y los astros) es inteligente, pero, a diferencia del fuego universal y originario, no es la inteligencia; tiene un *logos*, pero no es el *logos*, en cuanto el fuego que la constituye no es enteramente puro, sino que conserva una parte del elemento húmedo del cual proviene. Según esta parte sea mayor o menor, variará la calidad del alma: «Alma seca: la más sabia y excelente» (22 B 118).

De cualquier manera, el hecho de tener un alma ígnea, de la misma naturaleza que la *physis-theion*, ubica al hombre muy por encima de todos los animales: «El

más bello de los monos es asqueroso cuando se lo compara con el género humano» (22 B 82). Pero el hecho de que su alma sea menos seca (menos pura) que la de los dioses, lo hace tan inferior a éstos como los más perfectos animales lo son respecto a él mismo:

> *Comparado con un dios, el más sabio de los hombres parece un mono, en sabiduría, en belleza y en todo lo demás.*
>
> (22 B 83)

Establece así Heráclito la siguiente analogía de proporcionalidad: mono: hombre = hombre: dios. Si se tiene en cuenta, sin embargo, que en el cosmos todo se halla en perpetuo devenir y que los contrarios se transforman unos en otros, no puede olvidarse que el mono ha de convertirse, a la postre, en hombre, y el hombre en dios, con lo cual la analogía pierde el significado rigurosamente jerárquico que revestiría dentro de una ontología estática, de tipo platónico o aristotélico. Otro fragmento, citado por Orígenes en su obra contra Celso, nos proporciona la prueba de ello: «El hombre parece niño frente al genio, igual que el niño frente al hombre» (22 B 79). El niño se convierte normalmente en hombre: de la misma manera el hombre se convierte en genio o en dios.

Frente al *dualismo* * *antropológico* * de los pitagéricos, que enfrenta el cuerpo y el alma (aun sin haber llegado al concepto de sustancia espiritual), Heráclito adopta una actitud consecuente con su monismo dinámico. Un fragmento transmitido por Hisdoso podría sugerir (como, de hecho, le sugiere al propio Hisdoso) una concepción *dualista* * del hombre:

> *Del mismo modo que la araña, que está en medio de la tela, se da cuenta al punto cuando la mosca desbarata algunos de sus hilos y rápidamente acude, como doliéndose del corte del hilo, el alma del hombre, cuando alguna parte del cuerpo es herida, corre velos, como si no pudiera tolerar la herida del cuerpo, al cual está firme y proporcionalmente unida.*
>
> (22 B 67 a)

En realidad, este fragmento supone que el cuerpo es un producto de la actividad del alma, que ésta saca de sí misma, como la araña saca de su cuerpo la tela. La tela (el cuerpo) no es sino una derivación y una degradación (el camino hacia abajo) del activísimo cuerpo de la araña (el alma). Sólo los evidentes prejuicios platónicos de Hisdoso pueden inducirlo a entender la relación entre araña y tela y, analógicamente entre cuerpo y alma, como relación entre dos sustancias, «firme y proporcionalmente unidas». La relación entre cuerpo y alma es concebida, por el efesio, como una relación dinámica. El alma nace del cuerpo (y, más precisamente, del agua), para convertirse al fin, otra vez, en cuerpo (esto es, en agua): «Para las almas es muerte transformarse en agua; para el agua es muerte transformarse en tierra; pues de la tierra nace el agua; del agua, el alma» (22 B 36). Una muerte parcial es para el alma humedecerse. De ahí que el borracho, que humedece su alma, deteriora también su razón: «Un hombre, cuando está ebrio, es conducido por un muchacho impúber, dando tumbos, sin saber hacia dónde se dirige, pues, tiene el alma húmeda» (22 B 117). El placer sexual constituye igualmente una manera de morir para el alma. En el acto de la generación el alma (que, como vimos, es en sí misma una chispa del fuego originario) se transforma en semen (que es, predominantemente, agua, según lo había advertido ya Tales), y al sufrir esta transformación, al mismo tiempo que produce placer (en el cuerpo) muere como destello del fuego originario y divino. Dice, por eso, un pasaje citado por Numenio: «Para las almas es placer o muerte el humedecerse (pues les causa placer la caída en el curso de la generación).» Y, en otro lugar, según añade el mismo Numenio, sostiene que «nosotros vivimos la muerte de aquéllas (de las almas) y aquéllas viven nuestra muerte» (22 B 77). Puesto que Heráclito no establece una contradicción entre sustancia material (extensa) y sustancia espiritual (pensante) sino que todo cuanto existe es, para él, más o menos material y más o menos espiritual, el cuerpo y el alma del hombre se presentan como grados de sutileza de un continuo material-espiritual. Esto hace posible la idea de la mutua transformación y el concepto de la muerte como degra-

dación o tránsito a un estado menos sutil (más pesado, más inmóvil, más opaco) de la única realidad y no como aniquilación o como separación del alma y del cuerpo.

El alma humana recibe sin cesar alimento y luz del fuego universal que circunda al cosmos y del *logos* que con el fuego se identifica. En realidad, si se mantuviera separada del fuego-*logos*, carecería de racionalidad: sólo es racional en la medida en que está en contacto con «lo circundante» *(to periékhon)*. Así lo da a entender Sexto Empírico (22 A 16). Esto explica la aparentemente extraña noticia de Apolonio de Tiana: «El físico Heráclito decía que el hombre es irracional por naturaleza» (22 A 16). Y nos da el sentido del fragmento transmitido por Orígenes: «La condición humana no posee conocimientos; la divina, en cambio, sí» (22 B 78). El fuego que constituye el alma humana sólo vive y piensa por su comunicación con el fuego originario y divino; el fuego del que constan los dioses, en cambio, desprendido también del fuego originario y divino, es lo suficientemente vigoroso y puro (ajeno a la humedad) como para poder pensar por sí mismo, sin necesidad de renovar de continuo, como el alma humana, su racionalidad en la fuente primera *(physis-logos-theion)*.

4.6. Moral, política, religión

Los fragmentos en que Heráclito habla del *logos* tienen no sólo un sentido gnoseológico * sino también un sentido ético. Teoría del conocimiento y moral se fundan inmediatamente en la metafísica.

El fragmento con que se iniciaba el libro del efesio suena como una censura o un reproche. Habla del *logos* eterno (y tiene por eso un significado metafísico fundamental), pero lo hace para echar en cara a la mayoría de los hombres su ignorancia del mismo, con lo cual adquiere un claro sentido moral. Aunque todas las cosas se originan según el *logos*, los hombres no lo conocen y obran como insipientes, tanteando por medio de palabras y obras. El hecho de que se mencione no sólo las *palabras (epéa)* sino también las *obras (érga)* muestra a las claras que 22 B 1 tiene un alcance no sólo *gnoseológico* * sino también ético. Así como «las palabras» *(epéa)* se contraponen a la Palabra *(logos)*, así «las obras» *(érga)* se contraponen a la Obra, es decir, a la conducta moral fundada en la Palabra. El *logos* o la Palabra, desde este punto de vista, debe entenderse, según lo hace Jaeger, como la Ley moral. Quien conoce el *logos* no puede sino actuar según el *logos*. Sabio, por sus obras al *logos*, sobre el cual se funda toda posibilidad de verdad y de bien, ya que no es otra cosa más que el Ser, en cuanto se manifiesta a sí mismo y se revela. Cuando Heráclito contrapone, pues, en B1, «los dormidos» a «los despiertos», no sólo está oponiendo los que ignoran la verdad a los que la conocen, sino también los que no obran conforme a ésta y los que a ésta se acomodan, lo cual equivale a decir, los malvados a los justos. El efesio visualiza el bien-sabiduría y el mal-ignorancia como oposición entre *estar cerrado* (en sí mismo) y *estar abierto* (al *logos* universal), entre estar dormido (sumergido en fantasías privadas) y estar despierto (a la realidad común). Por eso, es necesario, según él, adherir a lo común e imparcial que es *logos*, porque aunque la mayoría viva como si tuviera un entendimiento particular (22 B 2), a todos es común el entender (B 113) y la norma moral. Por eso, no debe el hombre obrar y hablar como si estuviera dormido, porque a veces, aun dormidos, creemos obrar y hablar (B 73). Entender significa identificar el propio *logos* con el *logos* universal; ser sabio quiere decir, en definitiva, vivir conforme a la *physis*, revelada por el *logos* universal: «El entender es la virtud suprema y la sabiduría consiste en decir la verdad y en obrar según la Naturaleza *(physis)*, conformándose a ella» (22 B 112).

La moral de Heráclito no puede ciertamente ser considerada hedonista, como algunos críticos han pensado, basándose en un texto de Clemente de Alejandría según el cual el fin de la vida es, para aquél, el bienestar *(euaréstesis)* *(Tapices*, II, 130 = 22 A 21). Baste tener en cuenta el fragmento donde dice: «Los mejores prefieren una sola cosa a todas (las demás): la gloria eterna a las cosas perecederas. La mayoría, sin embargo, se harta como el ganado» (22 B 29). En general, contrapone la felicidad de los animales, que consiste en el placer

físico y la del hombre, que supone cifrada en algo más elevado (22 B 4. Cf. B 9; 37; 13 b; 13 a). Reprueba la embriaguez y la orgía (22 B 95 a), y los excesos sexuales (22 B 20; 85). Pero no puede decirse que condene todo placer corporal, como sus seguidores, los estoicos. Del mismo modo que el conocimiento sensorial conduce al error, pero sólo a quienes tienen almas bárbaras e ignoran el *logos*, el placer físico conduce al pecado, pero sólo a quienes no conocen el *logos* como Ley moral, es decir, a quienes hacen del goce corporal la meta última de su vida.

Con la ética se vincula en Heráclito, como en la mayoría de los filósofos griegos, una filosofía jurídica y política, la cual se basa también en la idea del *logos* universal. Dice uno de los fragmentos:

> *Los que hablan con entendimiento es necesario que se hagan fuertes en lo que es común a todos, como la Ciudad en la Ley, y aún mucho más firmemente. Pues todas las leyes humanas se nutren de la única divina, ya que ésta domina cuanto quiere y a todas las auxilia.*
>
> (22 B 114)

El fundamento de la Ciudad, esto es, del Estado, es la Ley, así como el de la razón individual es la Razón universal. Esta Ley, universal y divina, que no es otra cosa sino la Ley moral y el *logos* (revelación de la *physis-theion*) origina y alimenta a todas las leyes positivas y humanas. En este sentido, la filosofía del derecho del efesio se acerca a la de Platón y Aristóteles, mientras se opone a la de los sofistas, ya que las leyes *(nómoi)* del Estado no son consideradas como negaciones o tergiversaciones de la Ley natural sino más bien como reales o posibles derivaciones suyas. Esto explica por qué el filósofo que se negó despectivamente a dar leyes a los efesios (22 A 1 = Diógenes Laercio, IX, 2), exclama: «Es preciso que el pueblo luche por la Ley como por las murallas» (22 B 44). Bien puede decirse que Heráclito preanuncia al Platón de las *Leyes* en la tesis de que la Ley debe estar por encima del gobernante. Cuando se negó a aceptar la invitación del Gran Rey para viajar a Persia (*Epístolas pseudo-heraclíteas,* II), consideró que éste era un tirano, en cuanto no se sujetaba a la Ley; cuando logró que Melancoma renunciara al poder, lo hizo fundado en el hecho de que lo había conquistado violentando la Ley (Clemente: *Tapices* I, 65 = = 22 A 3).

De esto no puede inferirse, sin embargo, que Heráclito fuera un enemigo de la monarquía, ya que explícitamente afirma: «También es ley obedecer a la voluntad de uno solo» (22 B 33). Esto quiere decir que también un monarca gobierna legítimamente y merece obediencia cuando sus órdenes (aunque no estén escritas ni hayan sido consagradas por la voluntad popular) se conforman a la única Ley divina y al *logos* universal. Por otra parte, es claro que Heráclito no siente ninguna simpatía por la democracia, en cuanto ésta significa simplemente el gobierno de la mayoría y en cuanto representa la mera voluntad del pueblo. Cuando sus conciudadanos, los efesios, quisieron confiarle la tarea de hacer o rehacer sus leyes, Heráclito rechazó el ofrecimiento y alegó que «la ciudad estaba ya sujeta a un régimen depravado» (22 A 1). Sus simpatías políticas lo llevan, por el contrario, hacia el gobierno de los mejores y hacia un cierto aristocratismo: «Uno vale para mí como diez mil, si es excelente» (22 B 49). Un sólo individuo tiene para él tanto valor como los millares de ciudadanos que forman el pueblo y que legislan en la Asamblea, cuando ese individuo es «excelente». Y si bien algunos intérpretes pretenden darle a la sentencia un sentido puramente moral, como si Heráclito se refiriera sólo al individuo más justo y más sabio, el uso de la palabra *áristos* nos dice a las claras que tiene un sentido social: tal palabra designa corrientemente al miembro de la nobleza o eupátrida. Esto queda, además, corroborado por el epíteto «despreciador de la plebe» *(okhlolóidoros)* que le aplica el satírico Timón de Fliunte (22 A 1). No dejan de tener razón por eso, en buena medida, historiadores como Guido De Ruggiero, cuando la consideran «hombre de tendencias abiertamente aristocráticas» (1918, I, p. 67). Sin embargo, en su pensamiento político, que Rossetti estima «por lo menos ambivalente» (1983, I, p. 347), pueden encontrarse también los fundamentos de una concepción democrática y hasta las bases de una praxis

revolucionaria, aunque ello haya escapado a las intenciones del propio filósofo.

Sostiene éste, por ejemplo, que todos los hombres (cualquiera sea su clase, su raza, su riqueza, etc.), pueden conocerse a sí mismos y convertirse en sabios (22 B 106); lo cual quiere decir que el acceso a la condición de sabio, de legislador ideal y gobernante se ofrece a todos por igual. Por otra parte, muy presente está en todo el filosofar de Heráclito la antigua concepción mágico-mística de la naturaleza *(physis)* como principio único y universal que hace consanguíneos y hermanos (y, por tanto, iguales) a todos los seres vivientes (22 B 67). Y si tenemos en cuenta el fundamental movimiento dialéctico por el cual, dentro del Todo, todo se transforma en todo, es evidente que el filósofo no sólo debe prever la conversión del esclavo en libre y del libre en esclavo, sino también el cambio de todas las estructuras políticas y sociales y su sustitución por otras contrarias.

Desde el punto de vista socio-político el pensamiento de Heráclito se asemeja, como señala Gomperz, al de Hegel. A éste se han remitido, en nuestra época, liberales (Croce, Bradley) y fascistas (Gentile), y su dialéctica, que subyace a toda la filosofía de la historia de Marx, no ha dejado de ser utilizada por los nazis y los teóricos del Estado totalitario. Pero es preciso señalar que tanto en Heráclito como en Hegel el pensamiento aristocratizante y conservador corresponde al pensamiento conscientе y directamente querido, mientras el contrario, esto es, el democrático y el revolucionario, surge más bien a pesar de ellos mismos, por la fuerza incontrolable de la lógica. Los estoicos y los cínicos vincularon, en todo caso, su pensamiento político a ese Heráclico igualitario y libertario *malgré lui.*

Los filósofos de Mileto, predecesores inmediatos del efesio, promotores de una nueva sabiduría y de una nueva *cosmovisión* * que pretendía validez universal, aportaron, como vimos (cf. capítulo 2), una nueva noción de la divinidad. Ella se oponía evidentemente a la noción imperante y a la representación de los dioses en la religión oficial de los Estados griegos, cuya fuente principal eran los poemas de Homero. Y, aunque en los fragmentos conservados de Anaximandro y Anaxímenes

no hay ninguna referencia directa a los dioses de la mitología homérica, es claro que estos primeros filósofos no pudieron dejar de advertir que sus ideas sobre la divinidad estaban en abierta oposición con las de Homero. Como bien dice Jaeger,

> *es inconcebible que pudieran dejar de considerar sus propias ideas como antitéticas, de la manera más patente, a una forma de vida basada en el supuesto de que todo cuento mítico universalmente recibido tiene que ser verdadero.*
>
> (1952, p. 25)

Con Jenófanes de Colofón, la tácita aunque consciente oposición a la religión pública y tradicional se convierte en abierta polémica. El antropomorfismo y el etnocentrismo teológico de los griegos son objeto de sus acerados dardos (21 B 15, 16). Homero y Hesíodo son duramente atacados (21 B 11), y tampoco deja de burlarse del orfismo y del pitagorismo (con su doctrina de la metempsicosis *) (21 B 7).

Esta actitud «iluminista» de Jenófanes (cf. capítulo 5) es asimilada por Heráclito, pero trascendida o, para decirla en términos hegelianos, superada también por él.

Heráclito rechaza, como Jenófanes, los mitos y ritos de la religión pública en su sentido directo y literal. Pero, a diferencia de éste, los acepta en un plano distinto y superior y encuentra en ellos expresiones metafóricas de la verdad absoluta, revelada por el *logos.* De alguna manera, inicia una larga tradición filosófica que no ve en la religión sino un peldaño hacia la filosofía misma, tradición en la que se han de inscribir Averroes, Giordano Bruno, Hegel y Schopenhauer, entre otros. Podría decirse, pues, recurriendo otra vez a la terminología hegeliana, que en la historia de la teología griega Homero representa la tesis, Jenófanes la antítesis y Heráclito la síntesis. Bastaría tal vez citar el siguiente fragmento para ilustrar el sentido de esta síntesis, sin duda precoz: «Lo Uno, lo sólo sabio, no quiere y quiere ser denominado Zeus» (22 B 32). «Zeus» es la suprema divinidad en el panteón homérico (tesis). «Lo Uno, lo sólo sabio» es la divinidad absoluta que revela el *logos* y equivale al fuego, que es la *physis.* Por eso, en primer

lugar dice que lo Uno *no quiere* llamarse Zeus, esto es, que no puede ser identificado con este dios antropomórfico, que reina en el Monte Olimpo, que ama, odia y hasta comete adulterio como cualquiera de los humanos (antítesis). Pero, por otra parte, *quiere* llamarse así, porque Zeus se vincula con el verbo *dsao,* que signifisa «vivir», y el fuego, divinidad absoluta revelada por el *logos,* es «siempre viviente» *(aeidsoon),* es decir, es vida perpetua que se manifiesta en los múltiples modos del Universo. En otro fragmento Heráclito se refiere al fuego llamándolo «raya» *(keraunós)* (22 B 64), y es bien sabido que uno de los más populares atributos de Zeus es el de lanzador de rayos.

Agreguemos, para concluir, que la actitud de Heráclito frente a la religión positiva concuerda perfectamente con su *panenteísmo,* con su monismo dinámico y con su naturalismo místico.

5

La escuela de Elea

5.1. Jenófanes y los prolegómenos del eleatismo

El epicentro del filosofar pasa otra vez del Oriente (Efeso) al Occidente (Elea) del mundo griego. La mutación del escenario simboliza, de alguna manera, la mutación del pensamiento, ya que ahora el *monismo dinámico* * de Heráclito y los jonios se convierte en el *monismo estático* * de Parménides y los eleatas. La génesis de la filosofía eleática no puede explicarse sin tener en cuenta al pitagorismo. Sabemos que Parménides tuvo como maestro a Aminias (DIÓGENES, IX, 21). Proclo y Focio cuentan al mismo Parménides entre los pitagóricos. En cualquier caso, el pitagorismo impregnaba todo el medio intelectual en la Magna Grecia cuando la escuela eleática apareció allí. Por otra parte, la relación entre Parménides y los filósofos jónicos es indudable. No parece probable que aquél fuera discípulo de Anaximandro, como afirma Teofrasto (Suidas, s.v.), ni, menos aún, que fuera maestro de Anaxímenes, como algunos, según Diógenes Laercio, creyeron (DIÓGENES, II, 3). Tam-

poco hay razones decisivas para suponer una polémica de Parménides contra Heráclito, como hacen Gomperz y Mondolfo (contra Zeller y Tannery). Mucho más probable parece, en cambio, que Parménides polemizara directamente contra Anaximandro, cuyos escritos y doctrinas debió conocer, gracias a Jenófanes, llegado a Elea desde Colofón, ciudad jónica no muy distante de Mileto. Según Teofrasto, Jenófanes fue discípulo de Anaximandro, pero se apartó de su doctrina (DIÓGENES, IX, 21). Aun cuando esta noticia no fuera literalmente cierta, es indudable que Jenófanes conocía la filosofía de Anaximandro y que se constituyó, como bien dice Albertelli, en «un continuador de la *historia* jónica y de sus concepciones físicas» (1939, 12). Más aún, Jenófanes hace posible con su obra el tránsito del monismo dinámico de los jónicos al monismo estático de Parménides. Al partir de la concepción del mundo, Anaximandro critica en ella el *vitalismo* * de la *physis*, demasiado próximo al *antropomorfismo* * homérico, pero indirecta e implícitamente critica también las contradicciones metafísicas que, a su juicio, existen entre *monismo* * y *dinamismo* *. Esto no significa, sin embargo, que él haya sido, como suele decirse, el maestro de Parménides y el fundador de la Escuela de Elea (ARISTÓTELES: *Metafísica*, 986 b). En realidad, Jenófanes no era un filósofo *stricto sensu*, sino un bardo errante y polemista, un poeta satírico y, sobre todo, un crítico de la religión y de la cultura griega. Mal pudo, por eso fundar una escuela filosófica y ser «maestro» de Parménides (aunque mucho menos cabe suponer, con Reinhardt, que haya sido, ya viejo, su discípulo). Influyó, sin embargo, mucho en Parménides, no sólo al introducirlo en la filosofía jónica y al darle a conocer el monismo dinámico de Anaximandro, sino también precisamente con sus críticas a dicho monismo. La *physis* de Anaximandro constituía, para Jenófanes, un buen sustituto de los dioses antropomórficos de Homero, en cuanto era una realidad eterna e infinita, y cualitativamente indeterminada y, por eso, ubicada más allá de las pasiones y los vicios así como de las proezas y las virtudes de aquellos personajes olímpicos. No era, sin embargo, el sustituto perfecto, ya que la *physis* engendraba el Universo (o los Universos), sacando todas las cosas de su seno, tal como hace la mujer al parir sus hijos. Es cierto que la *physis* era madre desde la eternidad y procreaba partenogenéticamente, pero aun así se parecía demasiado en esto al ser humano y a los dioses de Homero. Con el propósito de eliminar de la concepción de lo divino los últimos rastros de antropomorfismo, Jenófanes se ve obligado a pensar la *physis* como un Ser único, eterno, infinito, que además es absolutamente inmóvil y permanece ajeno a todo cambio, en cuanto cualquier cambio supondría en él una manifestación de vida y toda vida podría referirse al hombre.

De aquí se sigue lógicamente el rechazo de todo tránsito desde la unidad del Ser a la pluralidad de los seres. Se inicia de esta manera el divorcio eleático entre lo uno, inmóvil, inteligible, y lo múltiple cambiante, sensible. Sólo que el Ser o lo Uno, cuyas nociones son el resultado de una crítica teológica, se denomina, en Jenófanes, Dios. Está claro que Dios no es, para él (como no lo será luego para Spinoza), el universo tal como aparece a la percepción sensible o el Cosmos como conjunto de seres finitos y cambiantes, sino el fundamento único *(hen)* y total *(kaí pân)* de todos los seres. Bien lo da a entender Aristóteles cuando explica que Jenófanes, al contemplar el Universo todo, dice que lo Uno es Dios (*Metafísica*, 986 b). Desde entonces el *hen kaí pân* jenofáneo se ha convertido, como lo intuía Goethe, en la fórmula predilecta del panteísmo occidental (J. CHEVALIER: 1968, I, 79). Aunque algunos críticos, como Reinhardt (1916, 118 y ss.), rehúsan ver en Jenófanes a un panteísta, toda la tradición dexográfica, a partir de Aristóteles, indica que efectivamente lo es, aunque el carácter satírico de sus poemas lo lleva a veces a usar expresiones que podrían sonar a monoteísmo o politeísmo. Diels y otros muchos autores atribuyen a Jenófanes un tratado *Sobre la naturaleza (Peri physeos)*, que continuaría la tradición literaria de los primeros jónicos, aunque escrito en verso. Sin embargo, podría ser que sólo escribiera *Sátiras* y *Elegías*, como sostiene Burnet (1958, pp. 115-116). En su empeño crítico y satírico, al censurar la costumbre homérica de hacer intervenir a los dioses en las contiendas humanas, quiere dejar de

todos modos en claro la «prescindencia» de la Divinidad, y se expresa como si admitiera un *dualismo* * entre ésta y el Universo: «Sin esfuerzo, con el poder de la inteligencia todo lo agita» (21 B 25). Y en otro fragmento: «Siempre en el mismo sitio permanece sin moverse para nada y no le es propio ir cada vez a un nuevo lugar» (21 B 26). Se expresa como si hubiera cosas exteriores a Dios, que debieran ser movidas, ordenadas o gobernadas por éste, y como si Dios ocupara un lugar determinado dentro del Universo. Igualmente, cuando dice que Dios «todo entero ve, todo entero piensa, todo entero oye» (21 B 24), podría suponerse que le atribuye órganos sensoriales distintos. Pero, en realidad, sólo pretende criticar precisamente la idea homérica de los dioses que, como los hombres, ven con una parte de su cuerpo, piensan con otra y oyen con otra. En general, cuando habla de los «dioses», debe entenderse que está utilizando el lenguaje popular (que es el de politeísmo) precisamente para refutar las creencias populares. Y, al referirse a «un solo Dios, entre los dioses y los hombres el más grande, ni en su aspecto semejante a los mortales ni en su pensamiento» (21 B 23), no está haciendo una profesión de fe monoteísta, como algunos han creído, sino utilizando una «expresión polar», como bien señala Burnet (1958, p. 129). Es verdad que el panteísmo * (o el panenteísmo *) no excluye, entre los presocráticos, necesariamente el politeísmo. El caso de Anaximandro lo ilustra con claridad. Pero Anaximandro era un filósofo de la naturaleza y no un polemista y un crítico de la religión como Jenófanes. En éste, todo politeísmo implicaría una concesión a las ideas tradicionales, que tan duramente combate. Inclusive, el monoteísmo supondría una evidente claudicación frente al antropomorfismo. Por eso, tan inaceptable resulta la interpretación de Freudenthal, que ve en Jenófanes a un politeísta, como la de Wilamowitz que lo considera como el único verdadero monoteísta de la historia. Es preciso convenir con Diels en que el colofonio profesa «cierto estrecho panteísmo». Y tal estrechez proviene, sin duda, del encarnizamiento polémico y del casi obsesivo afán antihomérico *(homeromástix)*.

El meollo de este antihomerismo es, como dijimos, su radical negación del antropomorfismo divino. A los dioses humanos y, sin duda, demasiado humanos, de la epopeya y de la religión popular y estatal opone Jenófanes «un solo Dios, entre los hombres y los dioses el más grande, ni en su ser semejante a los mortales ni en su pensamiento» (21 B 23). Tanta razón tiene el hombre para representarse a los dioses a su propia imagen, como las bestias para imaginarlos semejantes a ellas mismas:

> *Pero si manos tuvieran bueyes, caballos y leones o si con las manos pintar pudieran y ejecutar obras como los hombres, los caballos pintarían las imágenes de los dioses semejantes a caballos, y los bueyes a bueyes, y las forjarían cuerpos de apariencia similar a los de ellos mismos.*
>
> (21 B 15)

No le basta, sin embargo, a Jenófanes mostrar que los hombres no tienen más derecho que las otras especies animales para representarse a los dioses a su propia semejanza. La crítica del antropocentrismo se extiende luego al etnocentrismo. Los griegos imaginan y pintan a los dioses como griegos, pero cada uno de los demás pueblos los imaginan y pintan también según su propia idiosincrasia: «Dice que los etíopes conciben a sus dioses ñatos y negros, mientras los tracios (los hacen) blancos y pelirrojos» (21 B 16). Por otra parte, el amoralismo estético de la religión tradicional choca contra una ética que pretende ya fundarse en la razón y reivindica un carácter universal: «Todas las cosas que entre los hombres son vergonzosas y reprobables atribuyeron a los dioses, Homero y Hesíodo: robar, cometer adulterio y engañarse mutuamente» (21 B 12). De hecho, está oponiendo a la moral de los eupátridas, basada en las virtudes de la guerra, la nueva moral de la burguesía, basada en el respeto a la propiedad privada, a la familia y a los contratos. Esto se refleja igualmente en la oposición establecida entre fuerza física e inteligencia: «porque mejor que la fuerza de hombres o caballos es nuestra sabiduría» (21 B 2). Y, si bien se analiza, no deja de revelarse también en su crítica a las costum-

bres aprendidas de los bárbaros: «Habiendo aprendido (los colofonios) de los lidios inútiles refinamientos, mientras se vieron libres de la aborrecible tiranía, concurrían a las reuniones con vestidos enteramente purpúreos, por lo común en número no menor de mil, vanidosos, soberbiamente ornados de muy cuidadas cabelleras, impregnados del olor de exquisitos ungüentos» (21 B 3). La palabra «refinamientos» que traduce el término griego *abrósynas*, significa, como dice Untersteiner, «lo propio de la aristocracia» (1965, p. 177).

Varios indicios nos permiten suponer que Jenófanes, igual que más tarde Empédocles y Zenón, tomó partido por la democracia. La crítica de la religión del Estado y, en general, de las instituciones y las costumbres, implica una crítica a la aristocracia dominante. Sabemos, por otra parte, que carecía de bienes de fortuna, ya que, como refiere Plutarco, él mismo decía que «apenas podía mantener a dos criados» (PLUTARCO: *Sobre los apotegmas de reyes y emperadores*, 175 C). Nacido en Colofón hacia el año 570 a. de C., «combatió en su vigorosa juventud, como dice Gomperz, contra el enemigo nacional». Hacia el 545, al caer la ciudad en manos de los ejércitos de Ciro (ATENEO: *Epitome*, II, p. 54 E), debió exilarse, no sólo por la dureza de la opresión extranjera, sino porque los persas habían sustituido el régimen incipientemente «isonómico» y democrático por la autocracia de los sátrapas, esto es, por lo que él mismo denomina «la aborrecible tiranía» (ATENEO: XII, 526 A). Anduvo de ciudad en ciudad, recitando sus poemas satíricos, atacando a Homero y Hesíodo, pero polemizando también, según afirma Diógenes Laercio, con Tales (21 B 19), con Pitágoras (21 B 7) y con Epiménides (21 B 20) (DIÓGENES LAERCIO, IX 18). Fue sumamente longevo, según se infiere de sus *ipsissima verba* (21 B 8) y, al parecer, murió centenario (CENSORINO: *Sobre el día del nacimiento*, 15,3).

5.2. Parménides: Vida y obra

Parménides nació en Elea, ciudad de la Magna Grecia, en la segunda mitad del siglo VI a. de C. Apolodoro afirma que floreció durante la 69 olimpíada, lo cual quiere decir que su nacimiento debe fijarse, según él, hacia el 540 a. de. C., es decir, en el último año de la 60 olimpíada, poco después de la fundación de Elea. Platón (*Sofista*, 242 D), Aristóteles (*Metafísica*, 986 b), Teofrasto Simplicio (*Física*, 22,27) y Sexto Empírico (*Contra los matemáticos*, VIII, 11) lo consideran discípulo de Jenófanes. Diógenes Laercio afirma lo mismo, pero añade que también escuchó a Anaximandro (lo cual, como hecho histórico, parece poco verosímil, aunque apunta a una relación ideológica indudable) y que siguió a Ameinias, pitagórico, quien lo indujo a la filosofía (DIÓGENES LAERCIO, IX, 21). Esta última noticia corrobora lo que dijimos antes sobre Jenófanes, el cual, como poeta errante y polemista, no tuvo propiamente discípulos, aunque sin duda influyó mucho en Parménides. En todo caso, resulta totalmente inadmisible la tesis de L. Tarán, para quien «la filosofía de Parménides no está doctrinariamente vinculada con la poesía de Jenófanes» (1965-3). Platón refiere que Parménides y su discípulo Zenón viajaron a Atenas y sostuvieron allí una conversación con el joven Sócrates (*Parménides*, 127 A y ss.). La entrevista, a la cual alude Platón también en otras obras (*Teeteto*, 183 E; *Sofista*, 217 C), difícilmente puede considerarse como un hecho histórico, aunque no es improbable que Parménides visitara Atenas y aunque en la formación del pensamiento platónico la intervención del «venerable» eleata resultara factor esencial. De ninguna manera se puede aceptar, con Reinhardt, que Heráclito atacara al monismo estático * de Parménides, y tampoco parece probable que éste haya polemizado contra Heráclito. Más bien cabe suponer que la polémica de Parménides va dirigida contra los pitagóricos (a los cuales estuvo inmediatamente vinculado) y contra los milesios (a través de las críticas de Jenófanes), y que, como sostiene Gigon, «ni Parménides ha podido conocer la obra de Heráclito ni Heráclito la de Parménides» (1980, p. 275). A pesar de que Aristóteles se empeña en colocar a Parménides, junto con Anaxágoras, entre los cultores de la pura teoría (lo cual no es enteramente cierto ni siquiera respecto a este último) (*Protréptico*, Frg. 52 Rose), Espeusipo, en su obra *Sobre los filósofos*, sostie-

ne que legisló para sus conciudadanos (DIÓGENES LERCIO, IX, 23) y Plutarco refiere que todos los años los eleatas renovaban un juramento de permanecer fieles a las leyes dictadas por Parménides (*Contra Colotes*, 32, p. 1126 A; cf. Estrabón, VI, 1).

Parménides, como su predecesor Jenófanes, escribió un verso. Sin embargo, sus versos son menos poéticos que la prosa de Heráclito. Plutarco le reprocha la factura de los mismos (*Sobre cómo oír*, 13, p. 458) y considera que no son sino un disfraz de la prosa, como los de Empédocles (2, p. 16 C). Proclo dice que Parménides, aunque obligado, por la forma poética que adopta, a emplear metáforas y tropos, prefiere un estilo escueto, simple y seco, por lo cual considera que se trata más de prosa que de poesía (*Sobre el «Parménides»*, I, 665,17). Como Simplicio (*Física*, 7,1; 21, 16; 36, 30), señala asimismo Proclo la oscuridad del estilo de Parménides (*Sobre el «Timeo»*, I, 345, 12). Simplicio le atribuye una «forma enigmática» y, desde este ángulo, asimila tácitamente su estilo al de Heráclito. En su *Retórica* (I, 5, 2), Menandro considera a Parménides como el predecesor de aquellos «himnos físicos» en los cuales el sol es invocado como Apolo, el aire como Hera, el valor como Zeus, etc., con lo cual lo hace literariamente maestro de los estoicos.

El poema de Parménides se titula, como los de Heráclito y los milesios, *Sobre la naturaleza*, no porque, como cree Simplicio, se tratara allí de problemas físicos además de los hiperfísicos, sino porque *physis* o «naturaleza» sigue siendo aquí sinónimo de «Ser». Se divide en un *Proemio* (que se conserva íntegro) y en dos partes: 1) *Sobre la Verdad o sobre el Ser (pros ten alétheian)*, de la cual tenemos una gran parte, y 2) *Sobre la Opinión o la Apariencia (pros tén dóxan)*, de la que sólo quedan unos pocos fragmentos.

5.3. La ontología del Uno-Todo

Parménides acepta la idea del Ser que encuentra en Jenófanes. Su originalidad consiste en darle a dicha idea una base estrictamente lógico-ontológica y en deducir

las consecuencias gnoseológicas de la misma. Jenófanes había arribado, como vimos, a la noción del Ser inmutable ajeno a toda transformación, tan incapaz de engendrar como de ser engendrado, a partir de una crítica religiosa que, partiendo de Homero y teniendo como principal objetivo el antropomorfismo divino en la poesía épica y en las creencias populares, había concluido en una crítica a la noción de *physis-theion* forjada por Anaximandro y los milesios precisamente para sustituir la noción homérica de los dioses. Parménides también critica a Anaximandro (y por eso, tal vez, Teofrasto lo considera discípulo de éste), pero no ya desde un punto de vista teológico sino desde una perspectiva *lógico-ontológica* *. El haber estudiado con un pitagórico, como Ameinias, lo había familiarizado quizá con el método matemático y con la deducción estricta, como supone A. Rey. Pero si bien es cierto, como dice Gomperz, que a un seguidor de Pitágoras le correspondía construir en forma rigurosamente deductiva, inspirada en el método de las matemáticas, la doctrina de Uno-Todo, también lo es que el contenido de la filosofía pitagórica no podía satisfacer a Parménides y que también contra ella debía dirigir sus críticas.

La crítica parmenídea de jónicos y pitagóricos se funda en una rigurosa exégesis del principio de contradicción, que se traduce en esta básica tesis ontológica: *El ser es y no es posible que no sea; el no ser no es y es necesario que no sea* (28 B 2). Esta tesis se presenta a los ojos de Parménides como una verdad apodíctica, como una proposición que lógicamente no puede dejar de afirmarse: «Es necesario decir y pensar que el ser es; el ser, en efecto, es, pero el no ser no es» (28 B 6). Entre el ser y no ser no cabe un término medio. Ahora bien, ese término medio sería el devenir, el cual supone una mezcla de ser y de no ser (CH. WERKER: 1962, página 26). Pero si el no ser no es, el devenir tampoco puede ser. He aquí la raíz de toda la refutación de la filosofía natural jónica. La *physis*, que es desde siempre y para siempre, pero que desde siempre y para siempre se transforma en todas las cosas y engendra todos los mundos, es un ser mezclado de no ser. Su idea implica una interna contradicción. En efecto, si

ese ser (el *ápeiron* de Anaximandro) es el Ser absoluto, debe ser un ser puro, enteramente ajeno a todo no ser. Si se transforma y cambia, es porque el no ser existe y está presente en el mismo ser. Porque si no, ¿hacia adónde podría cambiar el ser? Todo cambio supone un término *ad quem*; si el ser cambia, su término *ad quem* es necesariamente el ser o el no ser. Decir que es el ser es decir que el cambio no es cambio sino permanencia y quietud; decir que es el no-ser equivale a decir que el no ser es algo. De la tesis básica, se deriva una serie de corolarios que conforman la ontología de Parménides:

1) *El ser no ha comenzado nunca a ser ni puede jamás dejar de ser.* En efecto, si hubiera comenzado a ser en un momento dado, antes de ese momento sólo podría haber habido o ser o no ser. Pero el no ser no existe (luego antes del ser no hubo nada, lo cual quiere decir que no hubo ningún antes). Y si lo que hubo antes del ser es el ser, esto obviamente significa que el ser jamás empezó a ser.

2) *El ser es en todo sentido inmutable.* Toda mutación supone un tránsito hacia algo que le falta al objeto que cambia. Supone, por así decirlo, la búsqueda de una perfección de la cual se carece. Pero el ser es perfecto, nada le falta y no carece de ninguna perfección (28 B 8 vs. 26-33).

3) *El ser está fuera del tiempo y no tiene duración.* El ser, en cuanto jamás ha comenzado a ser y jamás dejará de ser, es eterno. Pero en cuanto es absolutamente inmutable, tal eternidad no puede concebirse como duración sin límites, tal como la concebían Heráclito (22 B 30) y, sin duda, también Anaximandro y los milesios. La eternidad del ser es concebida, por Parménides, como un eterno presente, donde no cabe el pasado (lo que ya no es) ni el futuro (lo que no es todavía) (28 B 8, vs. 7-9). Este concepto de la eternidad, asumido, a través del platonismo, por la filosofía cristiana, se concreta en la clásica definición de Boecio: «la posesión simultánea y perfecta de una vida sin fin» *(interminabilis vitae tota simul et perfecta posessio).*

4) *El ser es homogéneo e indivisible.* Puesto que todo está lleno de ser y en ninguna parte hay hueco o resquicio alguno, ni más ser ni menos ser (todo lo cual implicaría cierta presencia del no ser o cierta positividad de la nada), el ser no podrá jamás ser dividido. Si pudiera serlo, tendría que haber algo que separara una parte del ser de la otra. Pero este algo debería ser necesariamente ser o no ser: Si lo primero, no se pararía sino que uniría; si lo segundo, puesto que el no ser no existe, tampoco habría intervalo o separación alguna (28 B 8, 50-52). Cuando se atribuye alguna positividad al no ser, el ser parmenídeo se fragmenta y genera las ideas (con Platón) o los átomos (con Demócrito).

5) *El ser es uno.* La ontología de Parménides, construida como toma de conciencia crítica de las implicaciones del monismo, culmina en la afirmación de la absoluta unidad del ser. Cualquier pluralidad implicaría la afirmación del no ser, ya que sólo el no ser es lógicamente capaz de diversificar y diferenciar, esto es, de multiplicar el ser. Cornford y otros autores niegan que Parménides dé una prueba de la unidad del ser (1939, página 35). Pero pensamos con Tarán que «Parménides dejó la demostración de estas características para el final, porque es conveniente introducirla una vez que se ha probado que el ser es ingenerado, indestructible, homogéneo, etc.», y que, «en tal circunstancia, el carácter de unicidad se sigue por sí mismo, sin una demostración especial» (1965, pp. 140-141). Pero la unidad del ser, que supone su carácter de ingenerado e imperecedero, esto es, la infinitud concentrada del tiempo (que es la eternidad), parece suponer también la infinitud espacial. Así lo entenderá Meliso, pero Parménides se empeña, por el contrario, en sostener el carácter esferiforme del ser (28 B 8, 42-44; SIMPLICIO: *Física*, 502, 7,8). Por una parte, Parménides acepta la identificación pitagórica de lo perfecto con lo finito. Lo infinito equivale a lo no-acabado, es decir, a lo im-perfecto. Al ser, por consiguiente, en cuanto es absoluto y perfecto, en cuanto nada le falta ni nada le sobra, deben atribuírsele límites. Por otra parte, el mismo Parménides recibe la influencia de Jenófanes y, por su intermedio, de Anaxi-

mandro, para quienes la *physis* (esto es, el ser) es infinita tanto en el tiempo como en el espacio. Ante ambas concepciones contradictorias, que considera, sin embargo, igualmente fundadas, opta por asignarle al ser la forma de una esfera, que puede interpretarse como una síntesis de la finito y lo infinito. Ya Heráclito sostenía (22 B 103) que «común es el principio y el fin en la circunferencia». Para los pitagóricos la esfera era el cuerpo perfecto, porque todos los puntos de su superficie equidistan del centro. Empédocles, según veremos (Cap. 6), se representa el estado de perfecta unión de los cuatro elementos (por el absoluto predominio del Amor) como una esfera. Parménides entiende que la esfera, igual que cualquier sólido regular, es esencialmente finita, pero que, al mismo tiempo, su finitud es infinita, en cuanto está dada por un límite que comprende un infinito número de puntos y de circunferencias siempre equidistantes de un centro único.

La representación del ser como una esfera (resultan muy pocos convincentes los esfuerzos de Tarán por convencernos de que no hay tal esfera) se da cuando Parménides proyecta el ser ideal (con todas sus exigencias lógico-ontológicas) en el espacio. Calogero considera que tal tránsito puede señalarse concretamente en B 8.

El tránsito, por lo demás, era para Parménides inevitable. Había llegado a su doctrina ontológica, a partir de la noción jónica de la *physis*, mediante una severa crítica, señalando las contradicciones de tal noción, y deduciendo, casi *more geometrico*, las propiedades del ser. Pero este ser, así pensado y deducido, no podía ser concebido por el filósofo eleata como una pura «posición» del sujeto. Necesariamente debía ser pensado y representado como objeto, lo cual equivale a decir, proyectado en el espacio. Es claro que tal proyección y, concretamente, la representación del ser como una esfera, suscita, a su vez, una serie de contradicciones y plantea nuevos problemas. Pero esto no significa que Parménides necesariamente tuviera conciencia de ellos, como supone Tarán (1965, p. 152). Plantear la cuestión de qué hay más allá de la esfera, y demostrar que sólo puede haber ser y que, por consiguiente, el ser no tiene límites

tampoco en el espacio, es algo que constituye precisamente el aporte principal de un discípulo de Parménides, esto es, de Meliso (GUTHRIE: 1969, II, p. 46).

El concepto parmenídeo del Ser surge, pues, de esta manera:

1) *El punto de referencia* es la noción milesia de la *physis*, obtenida por una intuición metafísica (que continúa la intuición mágica de la «naturaleza» como unidad de vida entre plantas, animales y hombres).

2) *El método eleático* consiste en: A) una crítica lógico-ontológica de dicha noción de *physis*, lo cual supone la transformación del monismo dinámico en un monismo estático, y B) Una rigurosa deducción de las propiedades del ser.

3) El concepto del ser, así obtenido, afirma su objetividad, al ser proyectado (como esfera, síntesis de finitud e infinitud) en el espacio. Esto nos lleva al problema de determinar la naturaleza de este ser único y eterno y a la discusión entre quienes ven en Parménides al primer idealista y quienes lo interpretan como el precursor de todo materialismo. No pocos historiadores se hacen fuertes precisamente en la mencionada representación del ser como una esfera para sostener una interpretación materialista de la filosofía de Parménides. Ya Tannery (1877, p. 222) transita este camino y en él lo siguen Diels, Covotti y, sobre todo, Burnet (1968, pp. 178-179). Una interpretación puramente idealista, que no viera en el ser sino una mera posición del sujeto resultaría desde luego, anacrónica. Pero es claro, por otra parte, que el ser de Parménides constituye una realidad inteligible y no sensible, a la cual se llega por un proceso deductivo y no inductivo. «Su realidad —dice Guthrie— es el sólido esférico del geómetra, ahora por primera vez separado de sus manifestaciones físicas, objeto de pensamiento, no de sensación» (1969, II, p. 49). Se trata de una realidad extendida en el espacio, pero, como añade el mismo historiador «ni más ni menos que las figuras que Euclides define al comienzo de diversos libros de sus *Elementos*». Las interpretaciones materiales, como las mencionadas y en particular la de Burnet,

adolecen, según bien anotan Kirk y Raven, de «una simplificación exagerada».

> *Es cierto que no se conocía aún lo incorpóreo —añaden éstos—, mas de ello no se sigue que Parménides quisiera describir el «cuerpo» o «un plenum». Su principal dificultad consiste en que, mientras aún no se conocía lo incorpóreo y no existía, en consecuencia, un vocabulario para describirlo, no es menos cierto que él* (Parménidas), *como le ocurrió a los pitagóricos en la elección de sus primeros principios, orientaba su camino hacia ese descubrimiento.*
>
> (1969, p. 379)

Podríamos añadir que hacia ese descubrimiento orientaban ya su camino los primeros jónicos, pues no por nada la *physis* es siempre para ellos el más incorpóreo (esto es, el más sutil, inasible, plástico) de todos los cuerpos, no por nada Anaxímenes considera al aire como Principio, por ser «lo más próximo a lo incorporal» (13 B 3) y Anaximandro habla de «lo indefinido» por ser algo que escapa a cualquier percepción sensorial. Con Parménides se da, sin embargo, un paso decisivo, desde el momento en que la determinación del ser (o de la *physis,* como también podría decirse) se confía al puro pensamiento y queda condicionada enteramente por exigencias lógico-ontológicas.

5.4. La teoría del conocimiento

Al ser de Parménides se llega, como a la sustancia de Spinoza, por un proceso deductivo. El ser de Parménides, como la sustancia de Spinoza, es paralelo al conocimiento y coextensivo con él *(ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum),* pero no se reduce al puro conocimiento ni se presenta como un producto de la actividad del sujeto (trascendental o absoluto). El ser es objeto del pensamiento y, en tal sentido, se diferencia gnoseológicamente de él (aunque ontológicamente se reduzca a él).

Pero el ser es el único objeto del pensar: No se puede pensar sino el ser (no el no-ser ni tampoco el devenir,

ni la pluralidad ni el cambio). Por otro lado, todo el ser, en su plenitud y en su eterna identidad, puede ser pensado (no hay en el ser ninguna zona oscura, ningún misterio, ninguna faceta oculta a la razón): «Lo mismo es pensar y ser» (28 B 8). Hasta donde llega el ser llega el pensar, hasta donde llega el pensar llega el ser. Si fuera lícito utilizar una clasificación que introducirá Aristóteles (*Categorías,* 1 a), diríamos que, para Parménides, «ser» no es un término equívoco sino unívoco, pero que lo es a tal punto que, en realidad, no se puede aplicar a muchas cosas sino a una sola.

Si sólo el Ser puede ser pensado y no se puede pensar sino el Ser, el devenir, mezcla de ser y de no-ser, se sustrae al pensamiento, igual que el mismo no-ser. Si sólo el ser puede ser pensado, no es posible pensar sino la unidad. Lo múltiple que queda excluido del verdadero conocimiento. Por consiguiente, la percepción, que capta lo cambiante y lo múltiple, no es una forma o modo del pensamiento sino que se opone a la razón. Parménides exhorta a su lector a alejarse del camino de la sensación:

> *que la costumbre surgida de las experiencias diversas no te obligue a andar por este camino, a utilizar el ojo que no ve y el oído que retumba con ilusiones, sonidos y la lengua, pero discierne con la razón el difícil argumento que te presento.*
>
> (28 B 7)

La oposición entre sensación y razón nunca había sido tan radicalmente planteada (y nunca volverá a serlo, ni siquiera en Platón). La sensación es incapaz de relevarnos el Ser y la Verdad. A diferencia de Heráclito, cuyo monismo dinámico, aun considerando a los sentidos como «malos testigos» para quienes no utilizan el *logos* (la razón) (22 B 107), sabe ponerlos al servicio del mismo *logos* e integrarlos en la sabiduría del filósofo que conoce «muchas cosas» (22 B 35), Parménides establece entre razón y sensación un abismo tan profundo como el que establece entre lo que es (la Verdad), que trata en la primera parte del Poema, y lo que aparece (la opinión), que desarrolla en la segunda.

5.5. La cosmología de la luz y la sombra

«Tal vez la parte más difícil en la interpretación del poema de Parménides consista en la cuestión de por qué a su doctrina de la Verdad tendría que haberle agregado una teoría de lo que él mismo declara «carente de verdadera credibilidad» (28 B 1,30)», dice W. J. Verdenius (1964, p. 45). Perménides, en un momento dado, interrumpe su «discurso digno de fe» y sus «pensamientos acerca de la verdad», para exponer «las opiniones de los mortales», a través de «la engañosa trama» de sus propias palabras (28 B 8, 50-52). Aristóteles explica que, después de dejar establecido que el no-ser, diferente del ser, no es sino nada, y de sostener que el ser es necesariamente uno y sólo uno, obligado a dar una explicación de los fenómenos, dice que según la razón la realidad es *una* y según la opinión, *multiple* (28 A 24). Según la opinión, pues, el mundo surge de la unión de dos elementos o formas: «por una parte, el flamante fuego celeste, suave, muy claro, enteramente igual a sí mismo, pero no igual al otro, y, por otra parte, el otro, con propiedades contrarias, la oscura noche, espesa y pesada» (28 B 8). El cosmos está limitado por una esfera densa, oscura y fría, que envuelve a otras varias esferas concéntricas (28 B 9). De éstas, las impares son siempre como la más externa *(periékhon),* oscuras y frías; las pares, por el contrario, brillantes y calientes. En las unas predomina la noche, es decir, el elemento sólido, frío y opaco que es la tierra; en las otras, el fuego (28 B 10). Inmediatamente por debajo de la última esfera, terrosa y nocturnal, se ubica el cálido y brillante «Olimpo supremo» *(olympos éskhatos)* donde están las llamadas estrellas fijas. Vienen después las esferas que llevan al sol, a la vía láctea y a la luna (28 B 11). El centro del universo lo ocupa la tierra, en cuyo seno se encuentra el fuego, que los pitagóricos denominaban ya el altar de Hestia y que Parménides considera como la residencia de esta diosa, rectora del Cosmos (28 B 12). La «filosofía natural» del eleata comprende también una zoogonía, que encuentra claro eco más tarde en Empédocles. Los animales nacen, según

la *doxa* parmenídea, de la mezcla de los dos principios cósmicos (fuego = calor = luz + tierra = frío = oscuridad). Primero, los miembros de las diversas especies animales surgieron, separados y dispersos, del seno de la tierra, que estaba lleno de ellos. Después se unieron y constituyeron los cuerpos completos de los animales y del hombre (28 A 51). No se ha llegado a las actuales especies sin que antes surgieran otras de uniones inarmónicas o, por mejor decir, inadecuadas (los monstruos), que luego perecieron. En vinculación con esta extraña biología en la cual algunos historiadores han visto un remoto antecedente de la teoría de la evolución por adaptación del medio, esboza Parménides una teoría del alma y del conocimiento sensorial. También el alma está integrada por los dos elementos contrarios. Según esto, el conocimiento depende del elemento que prevalece: varía con el calor o el frío, pero el mejor y el más puro es el que se origina con el calor. Memoria y olvido dependen también del frío y del calor. Inclusive el cadáver, incapaz de percibir el calor y la voz (porque está privado de calor), percibe el frío y el silencio 28 A 46). La vejez proviene de una disminución del calor (28 A 46 a) y el sueño se produce por un enfriamiento (28 A 46 b). Parménides, como otros fisiólogos, se ocupó también de embriología y, según un fragmento transmitido por Galeno, sostuvo que el feto masculino se forma en la parte derecha del útero y el femenino en la izquierda (28 B 17).

¿Qué sentido debe atribuirse a esta filosofía y ciencia de la naturaleza, después de la ontología, rigurosamente monista, que excluye del ser la pluralidad y el movimiento? P. M. Schuhl, siguiendo los pasos de Nietzsche, considera que se trata «de una doctrina sincrética, que fue tal vez la primera etapa del pensamiento de Parménides y que él rechaza violentamente, pues, todas esas teorías son el dominio de las palabras» (1949, páginas 289-220). Pero si las rechaza violentamente, ¿por qué sigue ocupándose de ellas y exponiéndolas de un modo detallado?

El hecho difícilmente se podrá atribuir, como hace Nietzsche, a una cierta veneración nostálgica por las convicciones de la juventud. Responde más bien al fer-

vor del converso que, habiendo descubierto el camino del ser y de la verdad, se empeña en refutar el camino del devenir y de la opinión, antes transitado por él. La actitud de Parménides podría compararse —salvando todas las distancias histórico-culturales— con la de San Agustín, que, ya cristiano ortodoxo, habla del maniqueísmo de su atormentada juventud. El eleata no critica la filosofía de Heráclito, como creen Patin y Loew, porque muy probablemente no la conoce (aunque haya podido tener noticia de las doctrinas de los milesios y de Anaximandro). Sus ataques van dirigidos, como bien lo han visto Burnet y Nestle, contra el pitagorismo, aprendido de Ameinias. El medio intelectual en el cual se formó Parménides estaba, por otra parte, impregnado de pitagorismo. El cambio de posición hacia el monismo estático, realizado bajo la influencia de Jenófanes, en una etapa adulta, fue vivido como una verdadera revelación, y lo obligó a escribir su poema como resultado de una inspiración divina: Las diosas, hijas del sol, lo conducen por el muy famoso camino que transita el sabio. Llegan a la puerta que separa la Noche y el Día, cuya llave tiene la Justicia. Esta lo acoge con benevolencia, le estrecha la mano y le dice que el camino recorrido por él no es propio de los mortales, que allí lo ha llevado un divino mandato. «Es necesario que conozcas —añade— todas las cosas, ya sea el imperturbable espíritu de la muy redonda verdad, ya las opiniones de los mortales en las que no hay auténtica razón de creer» (28 B 1). La primera parte del poema expone la revelación de «la muy redonda verdad», la que merece la máxima credibilidad, porque es la revelación divina (o sea, exigencia irrefutable de la razón). La segunda expone, a modo de una confesión de pasados errores, que hoy rechaza y refuta, las opiniones de los filósofos pitagóricos abrazadas en la juventud. No se trata, pues, aquí de una mera doxografía, como imagina Zeller, ni de una evocación nostálgica, como parece suponer Nietzsche, pero tampoco de una simple crítica, como piensa Burnet, sino de una confesión de pasados errores y de una refutación o retractación de los mismos, tanto más detallados cuanto más interés tiene Parménides en separarse para siempre de ellos.

5.6. Zenón de Elea y su argumentación contra el movimiento

Discípulo y, según algunos, hijo adoptivo de Parménides, Zenón nació en Elea, hacia finales del siglo VI a. de C. Aristóteles lo considera el inventor de la dialéctica (Frg. 65 Rose). El silógrafo Timón de Fliunte habla de «la ingente potencia imbatible de Zenón, el de la lengua dual» (Frg. 45 Diels), aludiendo a la sutileza de su argumentación y a su amor por la paradoja. Platón, en cambio, al llamarlo «Palamedes eleático» (*Fedro*, 261 D), lo ve como un experto piloto en la difícil navegación del ser parmenídeo. Intervino en política y conspiró contra el tirano Nearco (Diógenes Laercio, IX, 26-27). Diógenes lo compara con Heráclito, por ser despreciador de los poderosos (Diógenes Laercio, IX, 29). Si fueran ciertas las anécdotas sobre su comportamiento frente al tirano y las palabras que entonces habría dirigido a sus conciudadanos, se lo debería tener, sin duda, por ilustre precursor de La Boëtie y de su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria.* Suidas le atribuye cuatro obras: *Disputaciones, Explicación de Empédocles, A los filósofos (pitagóricos)* y *Sobre la naturaleza.* Zeller, Burnet y otros historiadores opinan que en realidad Zenón no escribió sino una sola obra *(Sobre la naturaleza),* de la cual las demás no serían sino secciones o capítulos.

El monismo riguroso de Parménides, su negación del movimiento, su reducción del mundo exterior a mera opinión *(dóxa),* no sólo chocaban al sentido común, sino que irritaban igualmente a los hombres de ciencia (físicos, meteorólogos, médicos, etc.) y a los hombres de acción (políticos, juristas, comerciantes, etc.). La obra de Zenón tiene como propósito demostrar que, si las conclusiones de la filosofía eleática parecen difíciles de aceptar para el común de los hombres, su no aceptación es imposible, ya que implica autocontradicción y destrucción de la inteligencia. El propio Zenón explica, en el *Parménides* de Platón (128 B), que su libro constituye «una defensa de la doctrina de Parménides con-

tra quienes tratan de ridiculizarla». Y añade que el mismo está dirigido contra los pluralistas, a quienes pretende demostrar «que la afirmación de la multiplicidad de las cosas conduce a consecuencias más ridículas todavía que aquellas a las que lleva la afirmación de la unidad». Estos pluralistas difícilmente pueden ser identificados con Leucipo, Anaxágoras o Empédocles. Con Tannery, hay que suponer que se trata de los pitagóricos (G. MILHAUD: 1976, pp. 132 y sigs.).

El método de Zenón es, por consiguiente, el de la reducción al absurdo. Su propósito puede expresarse así: es imposible pensar coherentemente, esto es, sin contradicción, la multiplicidad y el cambio. Los argumentos dirigidos a demostrar la imposibilidad del movimiento local son los más célebres, ya que afectan más directamente la percepción sensible y la imaginación. Muchos fueron, en épocas posteriores, los filósofos que intentaron refutarlos, desde Antístenes que, consecuente con su concepción de la filosofía como sabiduría práctica, se puso sencillamente a caminar, hasta Aristóteles que, confiado en la fuerza de su básica teórica metafísica, negó la existencia de infinitos puntos en acto, aunque la admitiera en potencia.

La argumentación de Zenón contra el movimiento se basa, en efecto, en el supuesto de que, entre dos puntos cualesquiera de una recta, existen infinitos puntos. Tal supuesto surge de la crisis de la matemática pitagórica que, después del descubrimiento de los números irracionales (inconmensurabilidad de la diagonal con los lados del cuadrado; $\sqrt{2}$; etc.), ya no puede representarse una línea recta como suma de un número finito de puntos. El *primer argumento*, al cual podría reducirse el segundo, es el de la dicotomía: un móvil *X* para recorrer la línea *A-Z*, debe llegar primero a la mitad de esa línea, es decir, a *B*; pero antes de llegar a *B*, debe llegar a la mitad de la línea *A-B*, es decir, a *C*; pero antes de llegar a *C*, debe llegar a la mitad de la línea *A-C*, es decir, a *D*, y así hasta el infinito, con lo cual el móvil *X* jamás arribará a *Z* (SIMPLICIO: *Sobre la Física*, 1013, 4 y siguientes).

El *segundo argumento* es el de Aquiles. El más rápido corredor (Aquiles es, en la *Ilíada*, «el de los pies

ligeros») jamás podrá alcanzar al más lento (la tortuga, arquetipo animal de la lentitud, en Esopo), si le concede una pequeña ventaja. En efecto, antes de que Aquiles llegue hasta donde está la tortuga, debe llegar al punto donde en el instante anterior estuvo ésta, de modo que necesariamente ésta tendrá siempre cierta ventaja sobre él (ARISTÓTELES: *Física*, 239 b 14 y sigs.).

El *tercer argumento* es el de la flecha. Si se supone que el tiempo está compuesto de instantes, en cada uno de ellos la flecha ocupará un espacio determinado y estará inmóvil en él (ARISTÓTELES: *Física*, 239 b 30 y sigs.; SIMPLICIO: *Física*, 1015, 29). Es imposible pensar, sin embargo, el movimiento como una suma de inmovilidades (FILOPÓN: *Física*, 816, 30). Una variante de este argumento sería el siguiente: lo que se mueve no se mueve en el lugar donde está y tampoco en aquel en que no está (29 B 4).

El *cuarto argumento* es el del estadio. Este tiende a demostrar el carácter relativo del movimiento y, por tanto, su no realidad objetiva. Se trata, como dice Aristóteles, «de cuerpos iguales que se mueven a lo largo de cuerpos iguales en sentido contrario, unos desde el final del estadio; otros desde la mitad, con velocidad igual».

		A	*A*	*A*	*A*				
D	*B*	*B*	*B*	*B*					*E*
				G	*G*	*G*	*G*		

D = inicio del estadio
E = final del estadio
A = serie de cuerpos inmóviles
B = serie de cuerpos que se mueven hacia *E*
G = serie de cuerpos que se mueven hacia *D*

Los móviles *B* y *G* tardan en encontrarse la mitad del tiempo que emplean en recorrer la distancia entre dos cuerpos *A* inmóviles. De esto se infiere que, o no se encuentran, lo cual significa que el movimiento no existe, o se encuentran en el medio del instante, supuestamente indivisible, que se emplea para pasar de un punto inmóvil a otro contiguo. Esto implica que la veloci-

dad del movimiento es el doble cuando se mide respecto a un cuerpo inmóvil, que cuando se mide en relación con un cuerpo móvil (ARISTÓTELES: *Física*, 239 b 33 y sigs.).

A estos argumentos contra el movimiento añade Zenón otros, destinados a probar que no se puede pensar lógicamente una pluralidad de seres, es decir, una pluralidad de unidades (FILOPÓN: *Física*, 42, 9 y sigs.).

El *primero* de ellos consiste en lo siguiente: «Si hay, pues, muchos seres, es preciso que sean (a la vez) pequeños y grandes: tan pequeños hasta carecer de todo tamaño y tan grandes hasta carecer de límites» (29 B 2). Pequeños hasta el punto de no poder ser divididos, porque sólo en ese caso cada ser constituiría una verdadera unidad. Grandes hasta el infinito, ya que todo lo que tiene alguna grandeza o tamaño puede ser dividido en infinitas partes, y lo que tiene infinitas partes tiene tamaño infinito.

El *segundo argumento* constituye, para algunos, una variante del primero, pero mejor sería considerarlo como una transposición del argumento de la dicotomía. Estas son las *ipsissima verba* de Zenón, citadas por Simplicio: «Si los seres son muchos, es preciso que sean tantos como efectivamente son, ni más ni menos. Pero si son tantos como son, serán finitos. Por otra parte, si son muchos, son infinitos, ya que entre uno y otro siempre hay otro más y entre éste y los anteriores nuevamente hay otros. Y de esta manera los seres son infinitos» (29 B 3).

El *tercer argumento* podría a su vez remitirse a la variante del tercer argumento contra el movimiento, que encontramos en B 4. En efecto, si se demuestra que el espacio no puede ser lógicamente concebido y que, por tanto, no existe, se habrá demostrado que no hay muchos seres (corporales), ya que la multiplicidad supone el espacio que separa a un ser de otro. Si el espacio existe, debe existir en alguna parte, es decir, en un espacio; y este espacio, a su vez, deberá estar en otro espacio, y así hasta el infinito (SIMPLICIO: *Física*, 563, 17).

El *cuarto argumento* se basa en la imposibilidad de atribuir a cada unidad las mismas propiedades que tiene la pluralidad, es decir, el conjunto. Un solo grano de

trigo, al caer, no produce ningún ruido. Un medimno (52 litros) de trigo genera, en cambio, al caer, un sonido de determinada intensidad. ¿Cómo explicar que una suma de ceros tenga por resultado una cantidad positiva? El argumento del calvo o el del sorites, desarrollados más tarde por el megárico Eubúlides de Mileto (CICERÓN: *Académicas*, II, 49), se basan en este argumento de Zenón.

5.7. Meliso de Samos

Con Meliso el eleatismo, que tiene su precursor en el jonio Jenófanes, retorna finalmente a Jonia. Nacido en Samos, a fines del siglo VI a. de C., discípulo de Parménides, participó activamente en la política de su patria, gozó del favor de sus conciudadanos, fue elegido por ellos almirante y en el desempeño de sus funciones militares demostró gran valentía (DIÓGENES LAERCIO, IX, 24). Suidas dice que se opuso a la política de Pericles y que en una batalla naval luchó contra el trágico Sófocles. Plutarco narra que venció precisamente a la flota ateniense, pero que Pericles se vengó luego, lo derrotó en otra batalla y puso sitio a la ciudad de Samos (*Pericles*, 26-27). Meliso escribió una obra que lleva el título, ya corriente entre los filósofos, de *Sobre la naturaleza*, pero para subrayar su filiación eleática añade un título alternativo, *Sobre el Ser*. Aristóteles considera que sus premisas son tan arbitrarias y falsas como las de Parménides, pero que su raciocinio resulta más grosero y rebatible que el de éste (*Física*, 186a). Sin embargo, como bien advierte Reale, al decir esto el estagirita se basa en motivos estrictamente doctrinales, ya que Meliso centraba toda su especulación en el concepto de «infinito», entendido como lo absolutamente real, mientras Aristóteles negaba con decisión que hubiera un infinito real y en acto (1979, I, p. 141). Puede decirse, con el mismo historiador, que Meliso intentó «dar forma sistemática a la doctrina (de Parménides), deducir con rigor todos los atributos y corregir cuanto no cuadraba o cuadraba mal con los fundamentos del sistema» (1979, I, 143).

Parménides, como hemos visto, concebía el ser como una esfera, es decir, como un cuerpo finito (aun cuando la misma, por tener infinito número de puntos y de circunferencias en su superficie, también puede ser considerada infinita). Meliso, en cambio, movido por la lógica de lo Absoluto, e ignorando las ideas pitagóricas acogidas por Parménides, para acercarse otra vez a sus paisanos jónicos, Anaximandro y Anaxímenes, piensa que el ser eterno, que es infinito en la duración y en el tiempo, debe concebirse también como carente de todo límite en su extensión y como infinito también en el espacio. «Puesto que (el ser) no ha sido engendrado, y es y siempre fue y será, tampoco tiene principio ni fin, sino que es infinito» (30 B 2). En el fragmento anterior había demostrado la imposibilidad de asignar un inicio temporal al ser: «Lo que existió, siempre existió y siempre existirá. Si hubiera sido engendrado, es preciso que antes de ser engendrado hubiera sido nada. Pero si nada era, de ninguna manera habría podido ser engendrado de la nada» (30 B 1). Suponer que el ser comenzó a existir en un momento dado, implica admitir que algo puede salir de la nada, lo cual es impensable. Se infiere, pues, que el ser no puede pensarse sino como infinito en el tiempo. Pero si es infinito en el tiempo —añade, contra Parménides—, ¿por qué no ha de serlo también en el espacio?: «Así como siempre es, así también debe ser infinito en extensión» (30 B 3). De la infinitud infiere la unidad del ser: «Si efectivamente es infinito, debe ser uno, ya que si fueran dos, ambos no podrían ser infinitos, pues uno estaría limitado por el otro» (30 B 6). De la infinitud deduce, a su vez, la incorporeidad (30 B 9), y de la unidad o indivisibilidad, la inmutabilidad (30 B 10). Este monismo *estático* * de Meliso es, sin duda, lo que más se aproxima en la filosofía antigua a la metafísica *panteísta* * y a la deducción «more geometrico» de Spinoza. Pero la sustancia de Spinoza supone una previa (y milenaria) distinción entre sustancia material y sustancia espiritual, mientras que el ser de Meliso se denomina «incorpóreo» no porque sea un ser espiritual, sino simplemente porque su unidad exige lógicamente la abolición de todo límite.

Todo cuerpo los tiene y el no tenerlos implica, por consiguiente, la no-corporeidad.

Esta afirmación de no-corporeidad no podría fundamentar una clasificación de filósofo samio entre los «espiritualistas» (como algunos han hecho), aunque desde luego tampoco es posible considerarlo (como hace Burnet) un «materialista». Lo que dijimos de su maestro Parménides, lo que diremos de Empédocles y Anaxágoras, vale indudablemente también para él: la distinción conceptual entre sustancia material y sustancia espiritual no se da sino en Platón y hablar de «materialismo» como posición opuesta al «espiritualismo» no tiene sentido sino en la época en que aquél colide con Demócrito.



6

Empédocles de Agrigento

6.1. Vida y obra de Empédocles

Empédocles, a diferencia de Anaxágoras y Demócrito, los grandes *pluralistas* * que vienen después de él, no es un filósofo puro. Su personalidad presenta múltiples y, al parecer, contradictorias facetas. Médico, poeta, mago, político, místico, ingeniero, según diversas fuentes, su biografía plantea problemas tanto más importantes cuanto más afectan la interpretación de su obra. Bien dice H. Lambridis que «así como la vida de Goethe estaba integrada, según sus propias palabras, por poesía y verdad (Dichtung und Wahrheit), así las tradiciones de la vida de Empédocles son una mezcla de hechos y fantasía» (1976, p. 7). La biografía de Empédobles legada por Diógenes Laercio constituye, según Bignone, «el más extravagante y complicado documento que se puede ofrecer a la curiosidad y a la paciencia de un crítico» (1963, p. 29). J. Bidez realizó, en los últimos años del siglo pasado, un gran esfuerzo por reconstruir la vida del filósofo-poeta, separando los elementos reales de los imaginarios, pero asumió una actitud hiper-

crítica respecto a las fuentes biográficas, según señalan Bignone y Colli.

En todo caso, resulta inaceptable la tentativa de K. Freeman (1966, p. 174) de explicar los datos biográficos de Empédocles como interpretaciones de sus «ipsissima verba».

Empédocles nació en Agrigento (Akragas), alrededor del año 492 a. de C. Sus antepasados podrían haber sido originarios de Creta, ya que había cretenses entre los fundadores de Gela (metrópoli de Agrigento), pero, en plan de conjeturas, también cabría suponer que tenía en sus venas sangre ibérica, ya que los colonizadores griegos debieron mezclarse con los aborígenes sicanos (Bidez: 1973, pp. 105-106). Poetas como Píndaro y Simónides, filósofos como Jenófanes y Parménides, habían visitado tal vez la ciudad. Parece además muy probable que el joven Empédocles haya escuchado, en uno de sus viajes por Italia, al fundador de la escuela de Elea (Simplicio: *Física*, 25, 19; Teofrasto: *Opiniones de los físicos*, Frg. 3).

En todo caso, es cierto que conoció bien la filosofía de los pitagóricos, no sólo a través de la lectura de sus obras, sino también de la enseñanza oral, impartida en las «thyasas» filosóficas de la región. Pese a la opinión de Bidez, no resulta improbable que viajara a Egipto, lo cual ya había hecho Tales y el propio Pitágoras. La noticia proviene no sólo de autores neo-pitagóricos, sino, al parecer, también de Herodoto (II, 123) (cf. Plinio: *Historia natural*, XXX, 1, 9).

Es seguro, por otra parte, que Empédocles estaba familiarizado con la filosofía jónica, lo cual supone que había leído a Anaximandro, a Anaxímenes y a Heráclito.

Igualmente cierta es la influencia ejercida sobre él por Alcmeón de Crotona y la escuela médica a la cual éste pertenecía. Por otra parte, cualesquiera sean las diferencias que se puedan señalar entre la antropología de Empédocles y el dualismo órfico, no cabe duda que el espíritu del orfismo está presente en la obra del filósofo. Este debió tener contacto personal con los grupos mistéricos, tan florecientes en la Magna Grecia de la época.

«La mayor parte de las tradiciones relativas a los filósofos antiguos nos revelan la huella de su intervención en los asuntos de las ciudades. Esas tradiciones, conservadas en el seno de las escuelas, no carecían de fundamento histórico. Podemos creer que realmente Parménides dio leyes a los eleatas y que Zenón se rebeló contra el tirano Nearco», dice Bidez. Y concluye: «Sería, pues, bastante extraño que Empédocles hubiera permanecido ajeno a las cuestiones políticas o sociales y no nos asombraríamos de verlo, desde el año 470, interesarse por los asuntos de Agrigento» (1973, pp. 125-126). Aristóteles refiere que no deseaba el poder y que rehusó el trono que se le ofrecía (Frg. 66 Rose). Según Diógenes Laercio, lo mismo afirma Timeo (Frg. 88a), el cual explica que tenía tendencias democráticas; que hizo condenar a muerte a un magistrado con pretensiones de tirano, que se opuso al propósito del médico Acrón que quería levantar un monumento fúnebre a su padre en la Acrópolis (VIII, 63-65).

Su decidida toma de posición en favor de la democracia contrasta con su situación económica, según advierte ya Timeo (DIÓGENES LAERCIO, VIII, 66). Por otra parte, Zeller, que no pone en duda la ideología democrática de Empédocles, encuentra en ello una razón para cuestionar su filiación pitagórica. Pero, aunque es cierto que Pitágoras y sus primeros discípulos formaron un partido aristocratizante, cuyo programa se basaba en la restauración de muchas leyes e instituciones de los antiguos dorios, los pitagóricos posteriores se apartaron de ellos en este aspecto, y Alcmeón (cuya influencia sobre Empédocles es clara) era un defensor de la «isonomía», es decir, de la igualdad ante la ley. Tannery llega a suponer, por eso, que ya en vida de Pitágoras la escuela se dividió en dos grupos con ideas políticas contrarias (G. COLLI: 1948, p. 158; J. BURNET: 1958, p. 199; G. GIANNANTONI: 1962, p. 159).

El papel de político democrático que asumió Empédocles no estuvo desvinculado enteramente de su personalidad de psicagogo, de místico y de mago. Renovó, en un medio ya poco inclinado a aceptar las cosmogonías y teogonías órficas, el interés por la religiosidad mística, pero, como observa Bidez, «a diferencia de Pitágoras no reservó su predicación a un círculo egoísta de iniciados», sino que «por vez primera intentó enseñar a las masas» (1973, p. 134):

> *Cual un dios inmortal y no en modo alguno mortal para vosotros, deambulo por todos honrado, como se ve, ceñido de bandas y de floridas coronas, y cuando con ellas arribo a las prósperas villas, soy por hombres y mujeres venerado.*
>
> (31 B 112)

Empédocles recibió influencias órficas (aunque no tan definitivas como Kern supone) en su cosmogonía y quizá influyó a su vez en los órficos. Su prédica teológica envolvía, como la de Jenófanes, una crítica del antropomorfismo propio de la religión pública y popular. A tal prédica estaba vinculada una doctrina de la metempsicosis, sobre la cual se fundaba su enseñanza moral, centrada en un precepto análogo al de su contemporáneo, el indio Mahavira: la abstinencia de carne y la prohibición de matar cualquier animal (31 B 137). Como en las raíces del jainismo y del budismo, tampoco falta en esta prédica de Empédocles una actitud pesimista frente a la existencia humana: «¡Ay de mí! ¡Oh desdichada raza de los hombres, oh desgraciada, de qué luchas y llantos has surgido!» (31 B 124).

La tradición refiere varios milagros obrados por Empédocles, como, por ejemplo, el haber resucitado en Agrigento a una mujer muerta mucho tiempo atrás. Diógenes Laercio refiere que Gorgias decía haber visto a su maestro Empédocles practicar la magia (VIII, 59).

Por otro lado, Empédocles fue también ingeniero y médico. Se cuenta que en Selinunte acabó con las emanaciones pestilentes de un río por medio de una obra de ingeniería hidráulica. Los fragmentos conservados nos demuestran que no ignoraba la anatomofisiología y la higiene, aunque no contengan referencias a la terapéutica y la farmacología (PLINIO: *Historia natural*, XXXVI, 27, 202). Es probable que estudiara medicina, como sugiere Bidez, en la escuela de Alcmeón de Crotona. Según Sátiro, además de médico, Empédocles fue excelente orador (DIÓGENES LAERCIO, VIII, 58). Aristóteles lo consideraba como el primer retórico (SEXTO

EMPÍRICO: *Contra los matemáticos*, VII, 6) y Quintiliano opina que fue el primero que, después de los antiguos poetas, se ocupó de la oratoria (*Instituciones oratorias*, III, 1, 8). Bidez le atribuye, por eso, el mérito de haber producido «las primeras obras de verdadera retórica, y ello mediante una combinación de la fraseología, la dialéctica y la elocuencia» (1973, p. 154).

Como predicador, médico, taumaturgo, recorrió las ciudades de Sicilia y de la Magna Grecia. «Había adquirido en todo el país —añade el mismo Bidez— la mayor celebridad; realizó una especie de viaje triunfal a través de las ciudades que antes había visitado, movido por el deseo de aprender.» Estuvo en la colonia panhelénica de Turio, poco después de su fundación (DIÓGENES LAERCIO, VIII, 52). Más tarde, según recuerda Apolodoro, visitó Olimpia (DIÓGENES LAERCIO, VIII, 63). Suidas refiere que llegó asimismo a Atenas junto con Acrón, pero tal noticia no es suficiente para demostrar que efectivamente Empédocles arribara a la ciudad de Pericles. Parece que sus enemigos políticos impidieron su retorno a Agrigento y tuvo que volver al exilio.

«Los historiadores antiguos no tenían, por lo demás, ninguna noticia sobre sus últimos años. Timeo lo hace morir en el Peloponeso, pero infiere esto del solo hecho de que en su patria no quedan rastros de su tumba. Aristóteles sitúa su muerte en el año sexagésimo de su vida», dice Bignone (1953, pp. 109-110). Según una difundida leyenda, a fin de que su muerte quedara ignorada por el pueblo y se creyera que fue arrebatado por los dioses, se arrojó al Etna, pero el volcán despidió su broncínea sandalia, descubriendo el engaño (DIÓGENES LAERCIO, VIII, 70; ESTRABÓN, VI, 274). La leyenda es aludida por Horacio (*Epístola a los Pisones*, 464 y sigs.), desarrollada en una tragedia (*De Tod des Empedocles*) por Hölderlin y en un poema (*Empedocles on Aetna*) por Mathew Arnold. Los conciudadanos de Empédocles le erigieron una estatua en Agrigento, después de su muerte, pero no se sabe si esto fue antes de la destrucción de la ciudad por los cartagineses o después, al ser reconstruida por los romanos. La misma fue trasladada, en todo caso, a Roma y ubicada frente al Senado (LAMBRIDIS: 1976, p. 21).

De las diversas obras que alguna vez se han atribuido a Empédocles sólo dos pueden considerarse tales. Las tragedias que, según Jerónimo, había compuesto (DIÓGENES LAERCIO, VIII, 57-58) fueron probablemente obra de un sobrino suyo, que llevaba también su nombre. Los escritos sobre política y medicina que algunos mencionan no son tal vez sino capítulos o secciones del tratado *Sobre la naturaleza (Perí physeos)*, que constituye, junto con el poema *Purificaciones (Kathármoi)*, la obra auténtica de Empédocles. Según Bidez, las *Purificaciones* serían obra de la juventud, mientras el *Sobre la naturaleza* constituiría un producto de la edad madura, y revelaría un predominio de la ciencia sobre la mística. Wilamowitz opina, por el contrario, que las *Purificaciones* son obra de la madurez y del destierro, que suponen una conversión religiosa, mientras el *Sobre la naturaleza* habría sido compuesto durante la florida juventud del filósofo. Puede decirse que hoy la mayoría de los autores (Bignone, Robin, Rivaud, Reinhardt, Zafirópulo, Capizzi, etc.) consideran que las *Purificaciones* son cronológicamente posteriores al *Sobre la naturaleza*. En cualquier caso, conviene tener en cuenta que no existe una verdadera ruptura estilística y doctrinaria entre ambos poemas. En ambos se revelan, como muestra el padre Lagrange, elementos místicos y religiosos, aunque éstos se acentúen en las *Purificaciones*, que, según cree Souilhé, contienen las consecuencias morales del *Sobre la naturaleza* (1932, 1, 23).

6.2. El pluralismo cualitativo y los cuatro elementos

Antes de Empédocles la filosofía griega está dominada por dos formas de *monismo* *: el *dinámico* *, propio de los jónicos, y el *estático* *, que corresponde a los eleatas. El agrigentino, partiendo precisamente de jónicos y eleatas, propone una primera filosofía natural *pluralista* *. Igual que Anaxágoras, comienza por negar la realidad de todo cambio sustancial. Fiel al principio

parmenídeo (ex nihilo nihil), sostiene que nada nace ni perece, nada llega al ser desde el no ser o al no ser desde el ser, nada se crea y nada se aniquila (31 B 11): «De lo que no es, es imposible que algo nazca; inviable e inaudito resulta que el ser sea destruido; siempre estará allí, y en él siempre podrá uno fundarse» (31 B 12).

En el Todo, es decir, en la Esfera, en lo Uno, el vacío no existe: «Nada hay en el Todo que está vacío o que esté en exceso» (31 B 13). Pero si en el Todo el vacío y el no ser no existen, ¿de dónde —pregunta— podría provenir algo absolutamente nuevo? (31 B 14)

Por otra parte, Empédocles, médico e ingeniero, físico y político, no puede desechar la experiencia sensorial ni relegar al plano de la mera opinión (dóxa) la pluralidad, presupuesto de la ciencia empírica y de la militancia social. Si lo hiciera, la múltiple actividad que confiere sentido a su vida quedaría minimizada, y el problema básico que, como un desafío, se plantea la filosofía natural de su época (cómo justificar o explicar los fenómenos) quedaría negado. Por eso, como los milesios y como Heráclito, no puede menos de admitir la realidad del movimiento. La previa adhesión al principio eleático lo obliga, sin embargo, a reducir todo movimiento a la traslación, esto es, al movimiento local, que, tanto él como Anaxágoras, consideran sin duda como el más accidental de todos los movimientos, en cuanto no afecta el ser esencial de las cosas. Estas son así producto de la unión de las sustancias en el espacio. Pero tal concepción supone precisamente la existencia de sustancias, es decir, de realidades múltiples (no de una realidad única), cada una de las cuales no surge de la unión de otras sustancias anteriores, sino que es ingenerada, eterna e imperecedera. Dichas sustancias son precisamente los elementos, principios originarios e irreductibles, que sustituyen a la «physis» única de Anaximandro y Heráclito. La pluralidad de los mismos hace más fácil de entender, para Empédocles, el proceso cosmogónico. Un problema se plantea, sin embargo, en seguida, a quien quiere comprender el origen y el fundamento de este pluralismo: si los elementos deben ser más de uno, ¿por qué precisamente cuatro? La teoría de los cuatro elementos es formulada explícitamente

por Empédocles, pero su gestación es inicia con la filosofía misma. Tales habla del agua como principio universal; Anaxímenes, del aire; Heráclito, del fuego; Jenófanes se refiere a la tierra como madre de los seres vivos. Por otro lado, aun dentro de un esencial monismo, Anaximandro opone lo caliente y lo frío; Parménides, lo oscuro y lo luminoso; Heráclito habla de tres transformaciones inmediatas del fuego, que son aire, agua y tierra. Debe tenerse en cuenta además que el número cuatro era sagrado para los pitagóricos. Kern opina que Empédocles deriva sus elementos de la cosmogonía órfica. Después de Empédocles, acogida su teoría elemental en la física aristotélica (aunque subordinada al *hilemorfismo* *), pasó a ser la base de toda la química antigua, medieval y moderna hasta Lavoisier. Cuando Empédocles habla de cuatro elementos tiene en cuenta ante todo los estados físicos de la materia que la experiencia vulgar y científica le revelan: lo sólido es la tierra; lo líquido, el agua; lo gaseoso, el aire (31 B 17). El fuego es contrapuesto por Empédocles a los otros tres elementos, según nos informa Aristóteles (*Metafísica*, 985a), y ello sin duda porque no representa un estado de la materia, sino la energía material que permite el tránsito de lo sólido (hielo) a lo líquido (agua) y de lo líquido a lo gaseoso (aire) en la experiencia común del médico, del ingeniero y aun del mago. Aquí, más que una reminiscencia de la bipartición parmenídea, como cree Zeller, hay una influencia de la doctrina heraclítea del «fuego siempre viviente». Es claro, sin embargo, que los cuatro elementos son igualmente eternos. Aristóteles, al adoptar la teoría de los cuatro elementos, caracteriza a cada uno de ellos mediante dos cualidades: el fuego es seco y cálido; el aire, cálido y húmedo; el agua, húmeda y fría; la tierra, fría y seca (*Sobre el cielo*, 302a; 311a). Tal determinación de los elementos a partir de dos pares de cualidades opuestas no se encuentra en Empédocles, pero tiene origen en algunos calificativos que encontramos en el texto del poema físico. En todo caso debe quedar claro que, para Empédocles, los elementos no se transforman unos en otros. Si así fuera, no habría cuatro, sino, en realidad, un solo elemento y se habría retornado simple-

mente a Heráclito. Muy bien anota Bignone: «Esto lo indica con la frase que frecuentemente repite: "estas cosas (o sea, los elementos) son las que existen", oponiendo los elementos a todo lo que deviene por obra de las mezclas. Se trata de la aplicación de un principio eleático, ya que para Parménides la inmutabilidad es una cualidad del ser, sin la cual éste se aniquilaría. Empédocles, sin embargo, considera inmutables sólo las sustancias primeras, porque de otro modo se debería negar la realidad del mundo sensible y su devenir» (1963, p. 532). Como Zeller, Mondolfo, Colli y otros autores, considera Bignone una mera inferencia lo que Aristóteles dice sobre la mutua transformación de los elementos empedócleos (*Sobre la generación y la corrupción*, 315a). En la física aristotélica tal transformación puede darse precisamente porque los elementos no son, en última instancia, elementos. Compuestos de materia y forma, no representan sino las formas naturales más primitivas y simples.

Kranz ha puesto de relieve la relación que algunos doxógrafos (TEOFRASTO: *Sobre el sentido*, 59; AECIO, I, 15, 3) establecen entre elementos y colores elementales en Empédocles (31 B 23). Sobre esto han insistido también, según señala Capizzi, otros autores (Bignone, Joel, Zafiropulo, Calogero, etc.).

6.3. Amor y odio: la fuerza bipolar

Empédocles representa, como vimos, un pluralismo, en cuanto sustituye la «physis» única de los jónicos por cuatro elementos. Estos constituyen, según expresión del filósofo, «las cuatro raíces de todas las cosas» *(téssara pánton ridsómata)*, es decir, la causa material de todos los seres (31 B 107). Son aquello con lo cual o de lo cual todo se hace (ex quo). Pero lo que separa más a Empédocles de Heráclito y los milesios no es tanto el hecho de haber postulado cuatro principios en lugar de uno sólo cuanto la disociación que establece entre aquello con lo cual o de lo cual todo se hace y aquello gracias a cuya actividad todo se hace; entre lo que en términos aristotélicos se llamaría «causa material» *(hyle)*

y lo que se denominaría «causa eficiente» *(tó kynésan)*; entre la materia y la fuerza.

Para los filósofos jónicos ambos términos estaban indistintamente representados por la «physis» única. Así, el fuego de Heráclito era al mismo tiempo materia universal y universal principio de movimiento (cf. capítulo 4). Para Empédocles los cuatro elementos son materia, pero no principio de movimiento. Se los representa como algo pasivo, que debe ser movido desde afuera, por un principio distinto y en cierta medida trascendente a ellos. Zeller y Windelband sostienen, contra Rohde, que Empédocles acaba por primera vez con el hilozoísmo. Y en ello tienen razón, aun cuando Amor y Odio no sean fuerzas o causas motrices ajenas por completo a la materia.

En efecto, frente a las cuatro materias originarias, eternas, pasivas, pone una doble energía o fuerza bipolar, también eterna y originaria, pero esencialmente activa: el Amor *(philía)* y el Odio *(neikos)*. Amor y Odio constituyen la causa motriz y eficiente que, a partir de los cuatro elementos y obrando sobre ellos, produce el nacimiento y la muerte del universo. Empédocles da así un primer paso hacia la constitución de un *dualismo* * *metafísico* *, Anaxágoras dará otro; sólo con Platón quedará constituida conceptual y definitivamente la oposición entre materia y espíritu.

Amor y Odio representan, sin duda, la fuerza centrípeta y la fuerza centrífuga respectivamente. La observación de Burnet (y otros), según la cual el Amor para unir tiene que dividir, pierde importancia cuando se considera el proceso total, es decir, la cosmogénesis como campo de acción de la fuerza bipolar. Esta fuerza no es pensada sin duda como una pura potencia psíquica. Empédocles la concibe como algo que está en el espacio y que es, por tanto, material. Se mezcla con los elementos y ejerce inmediata acción sobre ellos. Pero tampoco es pura materia, como sostiene Diels, seguido en parte por Joël y Nelod, sino materia dotada de auto-movimiento y de vida (como el aire de Anaxímenes, como el mismo fuego-*logos* de Heráclito), por contraposición a la mera materia inerte e incapaz de moverse por sí misma, representada por los cuatro elementos. Empé-

docles considera que la causa eficiente (Amor y Odio) conserva los caracteres de la «physis» jónica en cuanto es materia y vida, pero al mismo tiempo sostiene que la causa material (los cuatro elementos) es algo puramente pasivo e inerte, o, en otras palabras, materia propiamente dicha. Algo parecido sucede con el Nous de Anaxágoras y las homeomerías (cf. capítulo 7), aunque en el *Nous* se subraya el elemento intelectual y en el Amor-Odio el elemento volitivo y vital. Tanto Empédocles como Anaxágoras abandonan el monismo por el pluralismo, en cuanto postulan no una, sino varias sustancias originarias y eternas, y al mismo tiempo se encaminan hacia el dualismo y ponen fin al *hilozoísmo* * al distinguir la causa material (cuatro elementos, homeomerías) de la causa eficiente o motriz (Amor-Odio, *Nous*). Ninguno de los dos filósofos llega a un pleno dualismo ni diferencia todavía una sustancia material y otra espiritual; ambos conciben aún la causa eficiente como algo parcialmente material, pero ambos superan el hilozoísmo por el solo hecho de oponer funcionalmente la causa material a la causa motriz. En Anaxágoras, el *Nous* no sólo es distinto de la masa de las homeomerías, sino también (relativamente) trascendente a ella; en Empédocles, Amor y Odio, aunque diferentes de los cuatro elementos, nunca se separan enteramente de ellos. Esto hace, según se verá, que Empédocles no supere aún la noción cíclica del tiempo, cosa que sucede en Anaxágoras. Esto explica también por qué en algunos fragmentos todas las cosas aparecen como animadas (31 B 103; 110) y por qué Aristóteles considera equívocamente que cada uno de los cuatro elementos es un alma (*Sobre el alma*, 404b, 13).

Si se pudiera decir que Amor y Odio constituyen el alma del Todo (aunque sea un alma semi-material, como opina Zafirópulo), es claro que el alma estaría presente en el Todo, en cada elemento y en cada parte del Todo. Recordamos que, para el estagirita, la causa eficiente en los seres orgánicos suele identificarse con la causa formal, esto es, con el alma. De cualquier modo, en vez de afirmar que cada elemento es un alma, Aristóteles debió decir que «tiene» un alma. Si cada elemento puede ser designado con el nombre de un dios, es porque,

como los dioses de la mitología, ellos son eternos y están dotados de vida, aunque esta vida les venga de afuera, es decir, del Amor-Odio, que todo lo mueve. Así, el fuego es Zeus (o Helio o Hefesto); el agua es Nestis (diosa sícula); el aire, Hera; la tierra, Hades (31 B 6).

No debe olvidarse, sin embargo, que se trata de elementos o de cuerpos de por sí inertes, a los cuales se une desde afuera un principio de movimiento y de vida, no inmaterial pero tampoco pasivo.

Si los filósofos jónicos identificaban la divinidad con la «physis», cabe preguntarse aquí qué es la divinidad para Empédocles. Jaeger hace notar, con razón, que éste, como sus predecesores, no se ocupa en demostrar la existencia de Dios, «pues para todos ellos es la presencia de lo Divino en el mundo una certidumbre inmediata y absoluta». Para Empédocles —añade— el problema es simplemente el de la forma divina (1952, p. 153). Ahora bien, para él, la Divinidad es, en primer lugar, la fuerza bipolar del Amor-Odio, fuerza eterna y eternamente actuante, de la cual depende no sólo la formación y la disolución periódica del Universo, sino también el movimiento y la vida infusa de todas las cosas. Amor-Odio equivale aquí a Dios en cuanto causa eficiente, casi en el mismo sentido en que Anaxágoras llamará así al *Nous*.

Por otra parte, aunque Amor y Odio sean igualmente eternos, no son axiológicamente iguales: el Amor es el polo positivo y el Odio el negativo. La obra cosmogónica culmina, por eso, con el triunfo del Amor, cuyo resultado es la esfera, con la perfecta unión de los cuatro elementos. En este sentido la esfera se identifica también con la Divinidad. La unión perfecta de los cuatro elementos, en partes iguales, hace que las cualidades contrarias se neutralicen y que la Esfera carezca así de determinaciones y de cualidades (como el «ápeiron» de Anaximandro). En consecuencia, la Esfera es inaccesible a los sentidos y se asemeja así a lo espiritual. Según lo ven Diés (1909, pp. 89-91) y Zafirópulo (1953, páginas 120 y ss.), la Esfera del *Sobre la naturaleza* no es otra cosa sino la Mente Sacra de las *Purificaciones*. Sin embargo, parece más lógico inferir que la Mente

Sacra es el mismo Amor, en cuanto fuerza productora de la Esfera.

Por otra parte, como vimos, los cuatro elementos son considerados «dioses» y reciben el nombre de determinadas figuras mitológicas. Ello se debe, según ya anotamos, al hecho de que los cuatro son eternos (sin principio y sin fin en el tiempo) y también a que son vivientes, en la medida en que les presta vida el Amor-Odio. (De por sí son inertes y pasivos.)

De cualquier manera, son divinidades subordinadas, ya que dependen en su actividad de la fuerza bipolar, igualmente eterna pero eternamente activa.

6.4. El ciclo cósmico

Los cuatro elementos son eternos y pasivos; la fuerza del Amor y el Odio es también eterna pero activa. La formación y destrucción del universo depende de la acción ejercida por la fuerza sobre los elementos, es decir, sobre la materia (ACRI: 1870, p. 410). Tal acción implica una lucha entre los dos polos opuestos de la causa motriz, entre la fuerza centrípeta (Amor) y la centrífuga (Odio). La misma se produce de un modo necesario (31 B 30) y no se le puede señalar un principio ni un fin en el tiempo. Desde siempre y para siempre Amor y Odio combaten entre sí por el dominio de los cuatro elementos; desde siempre y para siempre trazan el mismo camino circular y cumplen el mismo ciclo.

La necesidad y la ley que rigen este proceso polémico no son algo diferente de la misma fuerza bipolar. El ciclo tiene, según Bignone, Millerd y otros, una duración de 30.000 «horas» (31 B 115), lo cual podría explicarse por el hecho de que el ciclo de la vida humana (la generación) era fijado por los griegos en 30 años (30 × 1000 indica la trasposición del microcosmos al macrocosmos, ya que 1000 = grande). Gomperz niega, contra Rohde, que las «horas» equivalgan a años y supone que son «estaciones», con lo cual el ciclo constaría no de 30.000, sino de 10.000 años. De todas las maneras nada nos autoriza a pensar que ese período se refiera al ciclo cósmico y no al ciclo lustral.

Cuando el Amor predomina absolutamente sobre el Odio, los cuatro elementos están perfectamente unidos entre sí y constituyen una esfera. La idea de la esfera como cuerpo perfecto (síntesis —podría decirse— de lo finito y lo infinito) le viene, sin duda, a Empédocles de Parménides y de los pitagóricos. Este cuerpo perfecto, resultado del triunfo máximo del Amor, no tiene cualidades definidas, ya que los cuatro elementos íntimamente vinculados entran en la mezcla en partes iguales y sus cualidades contrarias se neutralizan hasta desaparecer. Aquí podría encontrarse una semejanza con el «ápeiron» de Anaximandro. Pero es necesario aclarar que, mientras éste se refiere a una única sustancia que contiene en potencia la multiplicidad y diversidad, para Empédocles se trata de cuatro sustancias que, por acción de la fuerza centrípeta, constituyen una mezcla perfecta.

La «physis» es, para el milesio, una unidad originaria indeterminada, que llega a ser multiplicidad determinada; para el agrigentino, una originaria multiplicidad determinada, que se convierte, en un momento dado, en unidad indeterminada.

La esfera (por el triunfo del Amor) equivale a la perfección del ser porque supone la total eliminación del no-ser en su interior. La afirmación de la no existencia del no ser y del vacío que encontramos en Empédocles (tras los pasos de Parménides), se refiere, pues, exclusivamente a esta plenitud del ser, que es la esfera. Se comprende que ésta sea considerada, pues, como la Divinidad (31 B 31), aunque, para ser más precisos, deberíamos decir que representa la revelación de la Divinidad triunfante y victoriosa, ya que también los cuatro elementos, eternos y originarios, son denominados a veces «dioses» y hasta llevan nombres de divinidades mitológicas, como hemos visto.

El Amor llega a su apogeo en la esfera. Pero el Odio jamás es aniquilado ni ceja en su empeño. Poco a poco comienza a ganar terreno en este campo de batalla que son los cuatro elementos. Vence uno, y otro combate, hasta que, en un momento dado, la guerra se equilibra y ninguna de las dos fuerzas opuestas prevalece sobre la obra. La fuerza centrífuga es equivalente a la cen-

trípeta; no domina la tendencia a la dispersión ni la tendencia a la concentración.

En ese momento se produce el Universo, tal como nosotros lo conocemos. Sin embargo, el Odio no se da por satisfecho con esto. Sigue luchando contra el Amor y le inflinge sucesivas derrotas, hasta lograr el total predominio sobre los elementos. Estos quedan, por obra de la potencia centrífuga, enteramente separados entre sí. Tierra, agua, aire y fuego no tienen ningún contacto mutuo y no hay ningún cosmos. Pero a partir de este momento le toca el turno al Amor. Este va avanzando paulatinamente sobre su enemigo hasta que su influencia sobre la materia se hace igual a la del Odio. Hay un nuevo equilibrio y se genera otra vez el Universo. Sin embargo, el Amor no se conforma con un cosmos como el nuestro, y continúa su lucha contra el Odio. Al fin se impone otra vez y lo derrota completamente, reconstruyendo así la esfera, principio y fin del ciclo cósmico. Este ciclo, que viene cumpliéndose desde siempre, se repetirá aún infinitas veces, por toda la eternidad (ARISTÓTELES: *Sobre la generación y la corrupción,* 334a; TEOFRASTO: *Sobre el sentido,* 20).

En esta interpretación coinciden Millerd (1908, p. 44 y sigs.) y Binogne (1963, p. 545 y sigs.). Zeller, aunque reconoce que lógicamente, según las premisas de Empédocles, debería surgir un universo en el curso de la progresiva disgregación (tránsito de la esfera a los cuatro elementos separados) y otro en el curso de la progresiva unificación (tránsito de los cuatro elementos separados a la esfera), opina que el filósofo no reparó en esto y sólo pensó en el primer universo, lo cual resulta difícil de admitir cuando se considera lo simple del esquema y lo elemental de la inferencia. Zeller, seguido por Cornford, tiene razón, en cambio, cuando sostiene que tanto la esfera como los cuatro elementos separados permanecen inmóviles, interpretación que no aceptan Bignone y O'Brien (1969, p. 4).

Empédocles describe el proceso cosmogónico como una expansión del Odio en el seno de la esfera (31 B 30), seguida por una invasión del Amor a los cuerpos separados, como consecuencia de la cual se genera un torbellino que los mezcla parcialmente y desplaza la acción

del Odio. Al hacerse más amplio dicho torbellino atrae hacia sí los cuerpos que primero permanecían fuera de él, los cuales, al combinarse con los de adentro, generan el universo (31 B 35, 36).

El ciclo cósmico y la cosmogonía de Empédocles suponen que los cuatro elementos se mueven en el espacio. Pero el espacio vacío no existe dentro de la esfera, como hemos visto. Luego, es introducido allí por el Odio desde afuera. Esto quiere decir que, como los atomistas, Empédocles se ve obligado a reconocer cierta realidad al no ser (al vacío) dentro de su cosmogonía, aunque lo excluya totalmente del ser pleno y absoluto, que es la esfera. Es cierto que tanto Aristóteles (*Sobre el cielo,* IV, 2) como Teofrasto (*Sobre el sentido,* 13) atribuyen a Empédocles la negación del espacio vacío. Gomperz cree que se trata de un malentendido, ya que en el fragmento 13 Empédocles no quiere negar absolutamente el espacio vacío, sino afirmar: «En ningún lugar se puede decir: aquí no está el Todo.» Es suficiente, sin embargo, entender con Bignone que el Todo del que se excluye el vacío es la esfera o lo Uno, y no el universo. Si esto es así, resulta fácil admitir la estructura corpuscular de la materia (con Diels, Rivaud, etcétera) y explicar la teoría de los efluvios sin suponer (como Kafka) una contradicción insuperable en el pensamiento de Empédocles.

6.5. Astronomía y biología

Según Diógenes Laercio, el sol es, para Empédocles, una masa ígnea, mayor que la luna. Esta, por su parte, tiene la forma de un disco. El cielo es una bóveda de cristal (VIII, 77), en la que hay agujeros a través de los cuales brilla el fuego exterior: tales agujeros son las estrellas fijas. Los planetas, en cambio (sin excluir al sol y la luna), se mueven dentro de la esfera. En esto se advierte cierta influencia de la astronomía de Anaximandro.

La tierra se mantiene sobre el aire gracias a la veloz rotación del cielo. Al comienzo era una masa de limo, pero la rotación la secó, evaporando el exceso de agua.

El sol que, como dice Lambridis, desempeña un papel preponderante en la cosmología de Empédocles, ya que circunscribe nuestro horizonte con su giro en torno a la tierra y hace posible para nosotros ver todo cuanto vemos (1976, p. 111), tiene el mismo tamaño que la tierra.

La noticia de Aecio (II, 20, 13) que atribuye a Empédocles la doctrina de dos soles (uno originario y otro aparente) es, como dice Zeller, arbitraria. La luna está formada por cristal que es aire solidificado, recibe su luz del sol (31 B 43, 45) y se encuentra a mitad de camino entre éste y la tierra (AECIO, II, 31, 1). Los eclipses solares son explicados correctamente por Empédocles por la interposición de la luna (31 B 42). También aquí hay tal vez influencia milesia. Si se considera desde el punto de vista de la ciencia moderna, su teoría de la luz solar aventaja a la de Aristóteles, ya que, para el agrigentino, se trata de un movimiento local, que supone cierto lapso para recorrer la distancia entre el sol y la tierra (ARISTÓTELES: *Sobre el alma,* 418b).

También acierta Empédocles en sus especulaciones paleontológicas, cuando sostiene que las plantas surgieron antes que los animales. A ambas clases de seres vivientes les atribuye un alma, no menos que a los hombres.

La parte más interesante de la biología de Empédocles es la que trata del origen de las especies. Según dice Aecio (V, 19, 5), Empédocles supone que: *Primero:* Surgieron de la tierra miembros de diferentes especies (31 B 57). *Segundo:* Separados y dispersos, esos miembros trataban de unirse, movidos por el Amor. Sin embargo, como el Amor no es un *Nous,* no acertaban a juntarse adecuadamente con los otros de su propia anatomía. Aparecieron así toda clase de monstruos, que no tardaron en perecer (31 B 61). *Tercero:* Por acción del fuego subterráneo surgieron masas de tierra, «mezcladas de adecuada porción de agua y de fuego». Estos seres vivientes *(holofyê)* no se perpetuaron, por carecer de órganos sexuales. *Cuarto:* Aparecen los seres vivientes que hoy conocemos (31 B 96; 98) (cf. O'BRIEN: 1969, p. 196 y sigs.). Lange y Windelband vincularon estas ideas con la moderna teoría de la evolución de las especies. Gomperz las considera bastante extravagantes,

«pero, con todo, no enteramente desprovistas de significado científico». Es cierto, de cualquier manera, que la afinidad entre la zoogonía empedóclea y el evolucionismo moderno no se limita, como cree Zeller, «al hecho de que ambos hacen preceder a los seres orgánicos actuales por otros menos perfectos».

Como bien señala Burnet, se puede hallar en Empédocles un claro atisbo de la idea de la sobrevivencia del más apto. En este aspecto, sigue a Parménides, pero también invierte las ideas del eleata sobre la determinación del sexo: para Empédocles la naturaleza más cálida es la masculina, la más fría la femenina (cf. ARISTÓTELES: *Sobre las partes de los animales,* 648 a 25 y siguientes).

6.6. Teoría del conocimiento

Empédocles desarrolla una teoría del conocimiento que es, ante todo, teoría de la sensación. Esta, a su vez, se relaciona con una teoría de la respiración. El hombre respira por la nariz y la laringe, pero también por toda la piel. En ella se abren numerosos poros a través de los cuales penetra el aire, cuando quedan vacíos por retracción de la sangre hacia el interior del cuerpo. Cuando la sangre vuelve a llenar los poros, el aire es expulsado (31 B 100). A través de los mismos se producen las sensaciones. En efecto, Empédocles sostiene que de todos los cuerpos se desprenden o emanan efluvios que, al ponerse en contacto con los órganos sensoriales, hacen que el hombre perciba las cosas. Sin embargo, para que ello suceda es preciso que entre el efluvio (objeto) y el sensorio (sujeto) exista una similitud. Empédocles aplica aquí el principio «similia similibus» y opina que vemos la tierra con la tierra, el agua con el agua, el aire con el aire y el fuego con el fuego (31 B 109).

A veces los efluvios penetran por los poros y la sensación se produce cuando encuentran en el órgano sensorial una parte que sea de su misma naturaleza. Otras, como pasa en la vista, el sensorio emite, a través de sus poros, efluvios que se encuentran con los emitidos por

señala las limitaciones del conocimiento se explican mejor en el contexto de su pesimismo órfico que en el de su teoría del conocimiento. Bignone intenta aclarar la aparente contradicción entre desconfianza hacia el conocimiento y confianza en la filosofía, apelando a una comparación con Schopenhauer. También éste ve grandes limitaciones en el conocimiento humano, pero no por eso deja de construir un sistema completo, que responde a cualquier pregunta del alma (1963, pp. 137-138).

6.7. La metempsicosis y el alma-demonio

Empédocles, como los pitagóricos, se ocupa de la vida después de la muerte y defiende la doctrina de la metempsicosis. En un primer momento, las almas disfrutan de una vida feliz en el cielo. Como consecuencia de algún pecado, son arrojadas de allí. Los culpables de perjurio o de asesinato sufren, por ejemplo, un destierro de 30.000 «estaciones», pasando por diferentes cuerpos humanos y animales (31 B 115). El mismo Empédocles se considera exiliado en la tierra (31 B 119-120). Las almas, según él cree recordar (31 B 117), están sujetas a una dolorosa peregrinación por diversas regiones y a través de muchos cuerpos (31 B 124). Cada uno de éstos es, para el alma, no propiamente un sepulcro *(soma-sema)*, como decían los órficos, pero sí una especie de túnica (31 B 126).

Los cuerpos corresponden, por lo demás, no sólo a diversas clases de hombres, sino también a diferentes especies de animales y de vegetales (31 B 127). Sin embargo, cuando un hombre muere, su alma, antes de reencarnarse en otro cuerpo, pasa por la oscuridad del Hades (31 B 121). Es probable que, para Empédocles, el ciclo de las reencarnaciones variara en duración de un alma a otra. Lo cierto es que en las etapas finales de este ciclo las almas reencarnan en «adivinos, poetas, médicos y príncipes de los hombres que habitan la tierra», para acabar convirtiéndose en «dioses, supremos en dignidad» (31 B 146).

Las prácticas catárticas, sacramentales o mágicas, que Empédocles aconseja (31 B 143), y, sobre todo, la prohibición de matar cualquier animal (a la cual ya antes nos referimos) (31 B 137), derivan lógicamente de estas creencias. Pero no podemos saber hasta qué punto llevaba Empédocles el respeto por la vida, pues la prohibición de consumir carne animal se extiende a algunos vegetales, como las habas (31 B 140-141) (como entre los pitagóricos), pero no a todos ellos. Ni siquiera consta que la «no violencia» fuera interpretada por él con el rigor con que la *ahimsa* es entendida por las jainas en la India, ya que su lucha por la democracia lo obligó tal vez a derramar, directa o indirectamente, sangre humana.

El más difícil problema que estas doctrinas escatológicas plantean al historiador es el de su relación con las teorías cosmológicas del mismo filósofo. La tendencia predominante, como vimos, es hoy la de negar una oposición radical entre los dos poemas de Empédocles. Y también en lo que se refiere a su concepción del alma es posible comprender que no hay una verdadera contradicción. En el poema cosmológico, Empédocles atribuye un alma no sólo a los hombres sino también a los animales y las plantas. Esta alma surge de una combinación de sustancias corporales y, en última instancia, de una mezcla de elementos. Por esta razón dice que percibimos y pensamos cada elemento de las cosas con el mismo elemento que está en nosotros (31 B 107. Pero, puesto que los elementos se encuentran mezclados de un modo más completo en la sangre (y, sobre todo, en la sangre cardíaca), el alma y la sede principal del pensamiento y de la percepción se hallan sobre todo en la sangre y en el corazón, como se ve en el fragmento 105: «Para los hombres, pues, la sangre que rodea el corazón constituye el pensamiento.» Esta idea del alma como sangre no es, sin duda, original de Empédocles. La encontramos fuera de Grecia, inclusive en el *Antiguo Testamento*. Es lo que Gomperz (1950, I, p. 377) llama, siguiendo a von Kremer, el «alma-humo», que equivale «al vapor que se eleva de la sangre apenas vertido y aún caliente». Se trata de algo material, en cuanto formado por los elementos, pero, sin embargo, no entera-

mente material, en cuanto el movimiento que lo origina y el que posee y transmite le vienen del Amor-Odio, fuerza no del todo incorporal, pero no del todo corporal. Esta alma perece, obviamente, con el cuerpo, y no puede decirse que sea inmortal, a no ser en cuanto a los elementos que la integran. En el poema *escatológico* * encontramos otra alma, que es un «demonio» desterrado del cielo y arrojado a la tierra «lugar sin alegría». Este «demonio» pasa de un cuerpo a otro, y es niña o niño, árbol, pájaro o pez, hasta que, purificado de la culpa que le valió el destierro, retorna a su patria celeste (al cabo de treinta mil «estaciones»). Se trata, evidentemente, de una concepción órfico-pitagórica, que, según Gomperz, habría que conectar también con la noción del «alma-soplo» *(psykhé)*, ya presente en Homero. Sin embargo, este «demonio» no es algo tan diametralmente opuesto al «alma-sangre», como a primera vista puede parecer y como muchos autores (entre ellos Gomperz) han creído. Tampoco el «demonio» es un alma inmortal. Sobrevive al cuerpo que habita, pero al final del ciclo cósmico (que sin duda se extiende mucho más allá del ciclo lustral de diez mil años o treinta mil estaciones), perece, al reconstituirse la esfera o al dispersarse por completo los cuatro elementos. Tiene, pues, una vida transcorpórea, pero no eterna. Y ello por la sencilla razón de que también el «demonio» está integrado por los cuatro elementos, aunque en la mezcla ejerza probablemente una acción muy especial el Amor. Por eso, sin duda, el alma que transmigra y recorre el ciclo de las reencarnaciones no es denominada «dios», sino sólo «demonio», mientras los elementos que la integran y la fuerza que la constituye son considerados «dioses».

La concepción empedóclea de las dos almas no implica, pues, como suele decirse, una oposición entre un alma mortal y otra inmortal, sino entre un alma que vive tanto como el cuerpo y otra que, sin ser una pura sustancia espiritual, sobrevive al cuerpo y perece sólo al perecer el cosmos. El ciclo lustral y la metempsicosis quedan incluidos así dentro del ciclo cósmico.

Cuando se habla de las dos almas de Empédocles viene en seguida a la mente la teoría de las tres almas de Platón. Sin embargo, la similitud es más bien remota.

Si se trata de encontrar analogías, tal vez fuera mejor buscarlas en la filosofía de la India. Allí el Samkhya nos habla de la *purusha,* el verdadero yo o alma individual, conciencia pura, desprovista de toda facultad psíquica, mientras atribuye la percepción, el pensamiento, el placer, etc., a los *tattvas* más sutiles de la materia *(prakriti).* Pero también aquí la comparación cojea, ya que la *purusha,* como bien dice Grousset, es sólo un «espectador pasivo» del drama cósmico, mientras el «demonio» de Empédocles es el verdadero protagonista si no del drama cósmico por lo menos del drama escatológico y soteriológico.



7

Anaxágoras y la segunda filosofía jónica

7.1. Vida y obra de Anaxágoras de Clazomene

En Clazomene, ciudad jónica situada, como Mileto, sobre la costa occidental del Asia Menor, nació Anaxágoras, en el seno de una rica y noble familia. Una antigua tradición, que Platón recoge, nos dice que renunció a su patrimonio, a fin de entregarse por entero a la filosofía (*Hipias mayor*, 238 A).

Según Diógenes Laercio (II, 6), Cicerón (*Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 11, 26) y Clemente de Alejandría (*Tapices*, I, 63) fue discípulo de Anaxímenes. Esta noticia, si se interpreta literalmente, resulta inaceptable, ya que Anaxímenes había muerto unos veinticinco años antes de que Anaxágoras naciera. Sin embargo, según señala Guthrie (1969, II, 266, n. 1), la vinculación entre Anaxágoras y Anaxímenes puede haber sido sugerida a los mencionados doxógrafos nada menos que por Teofrasto, quien considera al primero como «asociado» del segundo (SIMPLICIO: *Física*, 27,2). Esto nos lleva a pensar que en la afirmación de Diógenes, Cicerón, et., hay un fondo de verdad, el cual consiste en lo siguiente: la filosofía de Anaxágoras tiene su raíz y su punto de partida en la Anaxímenes y ello se debe probablemente al hecho de que el joven clazomenio tuvo como maestro a uno de los discípulos de Anaxímenes, exiliado de Mileto después de la destrucción de esta ciudad por obra de los persas, en el año 499 a. de C. (TEOFRASTO: *Sobre el sentido*, 44).

Aristóteles nos dice que Anaxágoras era mayor que Empédocles en años, pero posterior en cuanto a sus obras (*Metafísica*, 984 A 11). Puede fijarse la fecha de su nacimiento alrededor del año 500 a. de C. En el 480, es decir, cuando tenía veinte años, llegó a Atenas, junto con el ejército de Jerjes. Pronto comenzó a enseñar la filosofía natural, aprendida de los milesios (con lo cual introdujo esta disciplina en la ciudad de Pericles), pero no sin una profunda y original elaboración. Alrededor del año 451, Tucídides lo acusó de impiedad (como medio siglo más tarde habían de hacerlo Anito y Meleto con Sócrates).

Condenado en juicio, debió exiliarse en Lámpsaco. Sin embargo, cuando veinte años más tarde Pericles, amigo y discípulo, llegó a la cima del poder, no se olvidó de él y logró su retorno a Atenas. Esto ocurrió probablemente en el año 432. Pero en el 431 ó 430, los enemigos de Pericles, con el fin de desprestigiarlo políticamente, la emprendieron de nuevo contra Anaxágoras. Cleón lo acusó otra vez de impiedad y el filósofo fue otra vez condenado. Retornó a la hospitalaria Lámpsaco, donde fundó una escuela. Fueron allí sus discípulos Metrodoro, nativo de la misma ciudad (DIÓGENES LAERCIO: II, 11), y Arquelao, oriundo de Mileto, quien le sucedió en la dirección de la escuela (EUSEBIO: *Preparación evangélica*, X, 14, 13). Sabemos por Apolodoro que falleció durante la 88.ª Olimpíada, es decir, en el año 428, el mismo año, como hace notar Hipólito Romano, en que se dice que nació Platón (*Refutación de las herejías*, I, 8, 13).

En Atenas, el pensamiento de Anaxágoras maduró por confrontación con el de las diversas corrientes de la filosofía presocrática y sofística. Conoció el pitagorismo

en sus diversas versiones; se vio, como muchos, deslumbrado por el rigor del monismo eleático; leyó los multicolores versos de Empédocles; admiró tal vez la habilidad retórica de Protágoras y Gorgias; presenció, no sin verse muchas veces reflejado en la escena, la representación de las tragedias de Esquilo, de Sófocles y de Eurípides. Discutió tal vez con Diógenes de Apolonia, que no era, como algunos dicen, su discípulo sino más bien su condiscípulo en la escuela de algún ignoto seguidor de Anaxímenes. Discípulos suyos fueron, en cambio, Pericles (según atestiguan Isócrates y Platón) y Eurípedes (como refieren Alejandro de Etolia, Estrabón y Diógenes Laercio).

Como la mayoría de los filósofos de la naturaleza, Anaxágoras escribió una sola obra, titulada *Sobre la naturaleza (Perí Physeos)*. En época de Sócrates, se vendía en Atenas por un dracma (*Apología*, 26 E), de lo cual cabe inferir que no era demasiado extensa. Si en *Apología* Platón habla no del «libro» sino de los «libros» de Anaxágoras, no quiere decir con ello sino que la obra comprendía varios rollos, según señala Burnet (1958, p. 257), o que estaba integrada por varias secciones. Una de ellas, probablemente dedicada a la reflexión de la luz y a la perspectiva, en cuanto se aplican a la construcción de escenarios, es aludida por Vitruvio (*Sobre la naturaleza*, VII, 11).

La obra, según dice Diógenes Laercio, estaba escrita «en estilo agradable y elevado» (II, 6), y tomaba tal vez como modelo literario la homónima de Anaxímenes. Al igual que en ésta, la elocución llana y didáctica no excluye, en algunos pasajes, una entonación solemne, que recuerda el himno religioso. Como bien ha hecho notar Dlichgraeber, citado por Jaeger (1952, p. 161), «la forma verbal de las afirmaciones Anaxágoras sobre el *Nous* delata una peculiar semejanza con el estilo del himno, del cual es evidentemente una imitación consciente».

7.2. La formación del pensamiento de Anaxágoras

Anaxágoras fue iniciado, durante su adolescencia, en la filosofía natural milesia, por un discípulo de Anaxímenes. Tal vez ese discípulo pudiera identificarse con Hermótimo de Clazomene, el cual, por influencias pitagóricas o zoroástricas, empezaba a considerar al aire de Anaxímenes como un *Nous* diferente de la materia y organizador del universo. Esto último, sin embargo, es una hipótesis por ahora inverificable. Zeller, basándose en Simplicio, supone que Anaxágoras fue maestro de Diógenes de Apolonia. Pero nada sustenta en realidad tal suposición: ninguna fuente biodoxográfica la apoya explícitamente. Alguna, en cambio, aunque un tanto tardía, dice que Anaxágoras y Diógenes fueron condiscípulos, esto es, que ambos se formaron en la escuela de Anaxímenes (*La ciudad de Dios*, VII, 2). Y esto parece lo más probable.

Pero Diógenes representa la ortodoxia y Anaxágoras la heterodoxia dentro de dicha escuela. El primero, reconociendo la necesidad de apelar al *Nous* para dar razón de la cosmogénesis, conserva el monismo milesio y defiende con vigor dialéctico la idea del aire como única sustancia que es, al mismo tiempo, principio de vida universal e inteligencia cósmica. El segundo se inclina hacia el dualismo y considera al aire de Anaxímenes como fuerza activa y ordenadora, que merece por eso el nombre de *Nous*, y obra sobre la materia pasiva, mezcla de todas las homeomerías.

Es necesario tratar de comprender (a parte de la hipotética influencia de Hermótimo) las razones de esta heterodoxia, que rompe la tradición jónica del monismo, mantenida inclusive por Heráclito, cuyo *logos* de ninguna manera se opone al fuego (es decir, a la *physis*).

En primer lugar, el relativo dualismo por el cual Anaxágoras distingue y contrapone funcionalmente el *Nous* y la materia, supone la filosofía jónica, no sólo porque la idea del *Nous* surge de la noción que Anaxímenes tiene del aire (que, según él, rige y gobierna el cosmos) sino también la misma noción heraclítea del *logos*, aunque el aire y *logos* sean presentados en un contexto dinámicamente monista.

En segundo lugar, el hecho de que el *Nous* sea en Anaxágoras un principio activo y contrapuesto a la materia, que es el principio pasivo, tiene un precedente inmediato en Empédocles, el cual, como hemos visto

(cf. capítulo 6), opone la fuerza bipolar (Amor-Odio), principio cosmogónico, a la materia pasiva, esto es, a «las cuatro raíces de todas las cosas».

En tercer lugar, cuando se trata de explicar por qué Empédocles y Anaxágoras llegan a distinguir el motor de lo movido y a oponer el principio activo y el pasivo, es preciso tener en cuenta el animismo implícito en la doctrina de la metempsicosis, que Empédocles recibe de órficos y pitagóricos, y Anaxágoras conoce tal vez por el hipotético Hermótimo o por el propio Empédocles, aunque en ningún momento la acepte. El dualismo cuerpo-alma es desechado por Anaxágoras, pero en el plano de las teorías cosmológicas es adoptado y adaptado como relativo dualismo *Nous*-materia, en la medida en que éste le parece brindar una explicación más plausible que el monismo jónico a la realidad del movimiento local. No debe olvidarse que en la época de Anaxágoras se hacía cada vez más imperativa la exigencia de «salvar los fenómenos».

De tal modo, el aire de Anaxímenes adquiere en Anaxágoras el carácter de causa eficiente, de principio activo, de fuerza ordenadora, pero deja de ser causa material y principio pasivo. Por otro lado, la causa material o el *ex quo* no puede ser una sustancia única, como lo había sido para Anaxímenes. La pluralidad de sustancias materiales es indispensable, según Anaxágoras, para explicar la formación del Universo sin aceptar el tránsito de la nada al ser, el movimiento sustancial (por el cual se pasa de una sustancia a otra diferente), el movimiento cualitativo y cuantitativo.

La exigencia eleática *ex nihilo nihil* es llevada así por Anaxágoras hasta donde se puede llevar sin negar el testimonio de los sentidos y la pluralidad de los seres. El único movimiento real es, para él, como después para Demócrito, el movimiento local.

7.3. La materia y las homeomerías

Anaxágoras representa el segundo momento en la marcha desde el monismo al pluralismo. El primero corresponde, como vimos, a Empédocles, que propone un pluralismo cualitativo limitado, en cuanto reduce los elementos a cuatro sustancias primordiales (fuego, aire, agua, tierra).

Anaxágoras, por su parte, llega a un pluralismo también cualitativo, pero ilimitado, en cuanto postula no cuatro sino un número indefinido de elementos o principios irreductibles.

Por otra parte, la oposición que Anaxágoras establece entre el *Nous* (principio activo y ordenador) y la materia (principio pasivo y ordenado) representa un paso más hacia el dualismo con respecto a Empédocles ya que en éste, aun cuando la fuerza bipolar (Amor-Odio) se opone a las cuatro raíces del ser (los elementos) como lo activo a lo pasivo, sin embargo, dicha fuerza en ningún momento se separa de las cuatro raíces o elementos, mientras Anaxágoras concibe al *Nous* como algo separado de las homeomerías.

El aire que, para Anaxímenes (y para su fiel seguidor Diógenes de Apolonia), era al mismo tiempo materia universal y universal principio de vida y de inteligencia, es considerado por Anaxágoras sólo en su segunda función. Precisamente por eso lo denomina *Nous.* La materia sobre la cual el *Nous* ejerce su actividad ordenadora es algo diferente y, en cierta medida, opuesta a él. Se trata de la mezcla de todos los elementos *(migma)*, cuyo inmediato antecedente histórico es la esfera *(sphairos)* de Empédocles. Pero esta esfera estaba integrada por la unión de cuatro elementos, y Anaxágoras parece formularle a este pluralismo empédocleo la siguiente cuestión: Supuesto que los elementos deben ser varios, según lo exige la naturaleza del devenir y del cambio cósmico, ¿por qué han de limitarse a cuatro y no han de ser ilimitados en número? Ya que es necesario asumir la pluralidad, que ésta sea llevada hasta sus últimas consecuencias. En la mezcla *(migma)* originaria hay, por tanto, según él, un número indefinido de elementos. La misma mezcla se presenta como indefinida, en cuanto es cualitativamente indeterminada, igual que el *ápeiron* de Anaximandro. La diferencia entre ambos principios es, sin embargo, esencial, ya que el *ápeiron* de Anaximandro es una unidad originaria *(unum per se)*, que tiene en potencia la pluralidad indefinida de las sustan-

cias, mientras la «mezcla» de Anaxágoras es una unidad derivada *(unum per accidens)*, resultante de la unión (en partes iguales) de un indefinido número de sustancias definidas.

El *ápeiron* de Anaximandro lleva en sí la capacidad de automoverse y la fuerza necesaria para generar a partir de sí mismo toda la vasta multiplicidad de las cosas que constituyen el universo, mientras la «mezcla» de Anaxágoras es materia inerte, que no puede moverse ni organizarse como un cosmos si no es por obra de un principio exterior a ella.

Al tomar al pie de la letra el axioma eleático *ex nihilo nihil*, aplicándolo a cualquier clase de cambio que no sea el espacial, Anaxágoras se considera obligado a rechazar la teoría empedóclea de los cuatro elementos, según la cual del no ser nace el ser, ya que del no ser carne (esto es, de la tierra, el agua, el fuego, etc.), nace la carne. Del principio parmenídeo infiere así Anaxágoras la tesis de que cualquier sustancia, cualitativamente definida, constituye un elemento, o sea, una sustancia irreductible a otra, que existe como tal, originariamente y desde siempre. La suma de todas esas sustancias, cuyas cualidades contrarias se niegan mutuamente y se neutralizan, da lugar a la «mezcla» *(migma)*, que por eso es cualitativamente indeterminada. Cuando se la pone en movimiento, desde fuera, surgen las diversas sustancias, madera, carne, hueso, etc., y en cada una de estas sustancias existen partículas de todas las demás. A tales partículas, en cuanto constituyen un conjunto homogéneo, las denomina Aristóteles *homeomerías* (ya sea que éste término lo haya inventado el estagirita, como creen Zeller, Burnet, Mondolfo, Lanza, etc., ya provenga del propio Anaxágoras, como sostienen Covotti, Heinze, Peck, Cornford, etc.). El término *homeomerías* es, en todo caso, sinónimo o cuasi-sinónimo del indudablemente anaxagóreo término *spérmata*, que significa «semillas».

Para el filósofo de Clazomene, en todas las cosas hay «semillas» de todas las cosas. Esta original concepción de la materia se funda en una precisa analogía entre el proceso general del cambio físico y el proceso fisiológico de la digestión y la asimilación de los alimentos. La

teoría supone el principio parmenídeo *(ex nihilo nihil)* en todo lo que no sea mero movimiento local y a tal movimiento reduce todo cambio cualitativo y aun la generación y la corrupción. De este modo pretende Anaxágoras salvar la contradicción entre experiencia sensorial y razón, mediante la sustitución del cambio sustancial (generación y corrupción) y cualitativo, que por su propia naturaleza es intrínseco, por un cambio local, es decir, por un movimiento extrínseco.

El problema del movimiento y de la multiplicidad de las sustancias se plantea, en las propias palabras del filósofo, de esta manera: «¿Pues, cómo del no-pelo podría nacer el pelo, y la carne de la no-carne?» (59 B 10). La respuesta la encontramos en el siguiente testimonio del doxógrado Aecio: «Anaxágoras, hijo de Hegesíbulo, clazomenio, manifestó que las *homeomerías* son principios de los entes. Le parece, en efecto, que resulta sumamente difícil explicar cómo puede surgir algo del no ser. Tomamos alimentos simples y de una sola clase, pan y agua, y de ellos se nutren el pelo, las venas, las arterias, los huesos y las demás partes. Y puesto que estas cosas suceden, debe confesarse que en el alimento que se toma están todos los entes y que de tales entes se desarrollan todas las cosas. Y en aquel alimento hay partes productoras de sangre, de nervios, de huevos y de las demás cosas, las cuales son partes visibles para la razón. No hay que reducirlo todo, pues, a la sensación, porque el pan y el agua preparan estas cosas, pero en ellos hay partes visibles para la razón (únicamente). Por el hecho de ser, pues, semejantes las partes que hay en el alimento a las cosas producidas, las denominó *homeomerías*, y manifestó que ellas son principios de los entes, estableciendo que las *homeomerías* constituyen la materia, y que la causa eficiente es el *Nous*, que todo lo ordena» (59 A 46).

En cada pedazo de pan hay, según Anaxágoras, partes mínimas de carne, de sangre, de hueso, de nervios, de pelo, etc. Al ingerirlo y asimilarlo por medio de la digestión, las partículas de carne incluidas en el pan se desprenden de él y se unen con la carne; las de hueso se juntan a los huesos, las de sangre a la sangre, las de nervio a los nervios, las de pelo a los pelos, etc., mien-

tras las partes del pan que no son carne, sangre, hueso, nervio, pelo y otras sustancias integrantes del cuerpo humano son finalmente evacuadas. Paradójicamente, esas partes son también las que constituyen al pan como tal. Queda así, de todos modos, explicado cómo del no-pelo surge el pelo y la carne de la no-carne. Anaxágoras cree haber «salvado los fenómenos», según las exigencias de la filosofía natural, sin traicionar por eso a la razón, encarnada en Parménides.

En todo cuerpo hay partes de todos los demás y si un cuerpo es tal cosa y no tal otra, ello se debe al hecho de que en él predominan las partes de tal cosa y no las de tal otra. Si este cuerpo es pan, es porque en él hay una mayoría de partes de pan, aun cuando incluya asimismo, en menor número, de partes de carne, sangre, hueso, etc. Tal vez esta concepción de la materia haya sido de algún modo inspirada a Anaxágoras por la concepción de la ley que sostenía su discípulo Pericles, según la cual «ley» es lo que la mayoría de los ciudadanos, reunidos en la Asamblea, quiere, aunque existan dentro de la misma Asamblea otras muchas voluntades minoritarias. Pero así como, cuando un hábil orador logra persuadir a la mayoría y hacerla cambiar de opinión, cambia la ley, así también, cuando una sustancia cualquiera que estaba en minoría pasa a ser mayoría (por la adición de partes *homeómeras* o por la sustracción de las *heterómeras*), esa sustancia determina cualitativamente al todo, es decir, al cuerpo. Un trozo de madera se quema y se convierte en ceniza. Anaxágoras explicaría así este cambio cualitativo y la aparición de una sustancia nueva (la ceniza) en lugar de la anterior (la madera): El fuego, que induce el cambio, expulsa de la madera las *homeomerías* de madera hasta dejarlas en franca minoría y al mismo tiempo atrae hacia la madera *homeomerías* de ceniza, existentes en el medio circundante, hasta que éstas constituyan una clara mayoría. Como se ve, nada nace ni perece, sólo hay un desplazamiento de partes semejantes *(homeomerías)* de un lugar a otro del espacio.

Es claro que esta explicación supone una estructura corpuscular y responde a una cierta forma de atomismo. Pero contra la admisión de corpúsculos o de átomos surge una seria objeción, ya que Anaxágoras parece afirmar explícitamente la posibilidad de subdividir un cuerpo hasta el infinito (59 B 3). A esto se puede responder que la posibilidad aceptada por el filósofo se refiere a una división estrictamente cuantitativa, es decir, que él sólo sostiene que es posible dividir un cuerpo cualquiera en partes cada vez más pequeñas, y que se trata de una posibilidad lógica más que física. Simplicio (es decir, Teofrasto), que cita el fragmento 3, no deja de explicar que las *homeomerías* son infinitamente divisibles «en cuanto tienen una determinada magnitud», pero no, en cuanto tienen determinaciones cualitativas, esto es, en cuanto son «carne o hueso» (*Física*, 167, 12). Los elementos constituyen así para el filósofo de Clazomene, átomos de cualidad, que en cuanto tales son indivisibles e irreductibles, lo cual no impide que en cuanto partículas extensas y dotadas de determinada magnitud puedan ser divididos. Si tal división fuera llevada al infinito, jamás se llegaría al no-ser (a la nada), ni a un cuerpo cualitativamente diferente.

Cuando Sexto Empírico relaciona, pues, átomos y *homeomerías* (*Contra los matemáticos*, IX, 363; X, 252, etcétera), no lo hace arbitrariamente.

Para resumir y aclarar al mismo tiempo la terminología que Anaxágoras utiliza al hablar de la constitución de la materia:

1) La materia está compuesta de «partículas» o *moirai*, que son cualitativamente irreductibles (átomos de cualidad), pero cuantitativamente divisibles;

2) Las *moirai* constituyen conjuntos y, en cuanto partes de un conjunto (que podríamos denominar «molécula»), reciben el nombre de *méreia* (porciones o integrantes). El término *méros*, pese al empeño de Raven por darle un significado distinto del de *moira*, es un sinónimo de ésta;

3) Cuando todas las «porciones» o *méreia* de un conjunto son de la misma clase (son por ejemplo, «porciones» de carne) el conjunto merece el nombre de *homeómero*, lo cual equivale a «homogéneo». En tal caso, cada parte es, cualitativamente, igual al Todo: el pelo sería *homeómero* porque cada porción del mismo es de igual

clase que el conjunto; la mano no lo sería, porque cada porción de la mano no es una mano;

4) La palabra *homeomerías* es un sustantivo derivado del adjetivo *homeómero* y designa a los conjuntos cuyas «porciones» o *méreia* son partículas o *moirai* de la misma clase, y

5) La palabra *spérmata* o «semillas» viene a ser un cuasi sinónimo de *homeomerías*. Lo único que diferencia su significado es lo siguiente: El vocablo *homeomerías* (cuyo origen ha de buscarse probablemente en el léxico del propio Anaxágoras y no, como muchos filósofos suponen, en el de Aristóteles) se refiere a los integrantes (iguales) de un conjunto; la palabra *spérmata* (indudablemente utilizada por el clazomenio) apunta a la relación que hay entre un conjunto homogéneo y otro heterogéneo, que es el cuerpo tal como realmente existe. «Semillas» son los conjunto homogéneos porque constituyen una minoría dentro de los conjuntos heterogéneos (los cuerpos reales), la cual puede ser punto de partida o germen para la alteración de dichos conjuntos heterogéneos. En el ejemplo de cambio que antes dimos la ceniza es una «semilla» en el seno de la madera y constituye el germen del nuevo cuerpo en que, al cabo del proceso de ignición, se transformará la madera.

7.4. El «Nous», principio ordenador

Al igual que su condiscípulo Diógenes de Apolonia, sigue Anaxágoras considerando al aire como principio de movimiento y como ordenador del universo, pero, más de acuerdo que aquél con el espíritu de la filosofía natural empedóclea y atomista, ya no lo considera como sustancia universal. Precisamente, por eso, ya no lo llama «aire», sino *Nous*.

Postula de tal modo un básico dualismo entre este *Nous*, principio activo y ordenador, y la materia, mezcla *(migma)* de todas las *homeomerías*, principio pasivo. El *Nous*, a diferencia de la materia, es capaz de moverse a sí mismo y también de poner a ésta en movimiento. Pero en cuanto puede mover a la materia, y no a modo

de fin solamente, sino como causa eficiente, debe tener algo en común con la materia y ser, en cierta medida, algo material. Es, sin duda, la más sutil de todas las cosas, pero domina físicamente la mezcla (de las *homeomerías*), porque Anaxágoras no puede pensar aún de otra manera su actividad (J. MANSLEY ROBINSON, 1968, página 181).

Si tenemos en cuenta las características de tal actividad cosmogónica y el modo en que el *Nous* ordena la materia confusa e inerte, no podemos dejar de observar que se trata, en primer lugar, de una actividad desarrollada en el espacio, es decir, de una actividad mecánica. Tiene razón, hasta cierto punto, De Ruggiero al decir que la inteligencia queda así mecanizada (1918, p. 183). La aparición de los diversos cuerpos, al separarse de la mezcla originaria *(migma)*, se debe a un movimiento circular o torbellino, cuyo primer impulso corresponde a la acción específica del *Nous*. Ahora bien, dicho impulso constituye en sí mismo un hecho físico y una acción mecánica, aunque esté precedido y acompañado por una acción intelectual y aunque el orden cósmico y la finalidad universal queden establecidos a través del mismo. Un fragmento, citado por Simplicio, dice: «Y el *Nous* dispuso la rotación del conjunto, de manera que rotase desde el comienzo.» Pero, poco después, continúa así: «Y el *Nous* conoció todas las cosas que se entremezclaban y las que se separaban y las que se dispersaban» (59 B 12).

Para Aristóteles, el gran defecto de Anaxágoras consiste en no advertir que el *Nous*, por su propia naturaleza, mueve sin moverse. Adapta la noción anaxagórea del *Nous*, que no es otra cosa más que el aire de Anaxímenes y de Diógenes en su carácter de causa eficiente-final (aunque no en su función de causa material), a su propia noción del Motor inmóvil y, por eso, acusa al clazomenio de usar la Inteligencia cual si fuera un *deus ex machina* (*Metafísica*, 985 a 18). No tiene en cuenta que el *Nous* de Anaxágoras dista todavía bastante de representar una Inteligencia puramente inmaterial. Por eso, precisamente, no constituye un Motor inmóvil sino que, al mover, se mueve. Así lo demuestra otro fragmento: «Y después que el *Nous* comenzó a mover, se separó

de todo lo que se movía» (59 B 13). No es difícil imaginar la decepción de Sócrates, ansioso por encontrar una explicación última en la Inteligencia, al advertir que este *Nous* no es, en verdad, algo ajeno al aire, al éter y a los elementos naturales (PLATÓN: *Fedón*, 97 B).

La verdad es que Anaxágoras llama *Nous* al aire en cuanto lo considera principio motor y ordenador del Todo. Por eso no está del todo equivocado Windelband cuando lo interpreta como «materia racional» más que como inteligencia pura (1931, p. 136). Dice Anaxágoras: «En todo está contenido una parte de todo, menos del *Nous*. Existen, sin embargo, algunas cosas en las cuales también hay *Nous*» (59 B 11). Pero el hecho de que el *Nous* esté mezclado con algunas cosas implica que es una cosa, es decir, algo que se puede sumar (o restar) a las cosas y esto indica a las claras que es concebido como algo extenso y temporal más que como inmaterial y trascendente entendimiento. Esto concuerda bien con la adjetivación del propio Anaxágoras, cuando, dice que el *Nous* «es, en efecto, la más ligera de todas las cosas y la más pura» (59 B 13). Que tales adjetivos no tienen un sentido metafórico, aplicable a una realidad puramente espiritual, lo demuestra, como dice Burnet, el hecho de que carecería de sentido sostener que lo inmaterial es más ligero que lo material (1958, p. 268). También Diógenes de Apolonia califica al aire como «lo más ligero» (64 A 20).

Cualquier interpretación que encuentre, pues, en el *Nous* una Inteligencia trascendente y un exacto anticipo del Demiurgo platónico o del Dios cristiano (Hegel, Freudenthal, Capelle, Mazzantini, Heinze, etc.), se basa en una legítima simplificación y contradice la doxografía y la *ipsissima verba*. La interpretación contraria, que podríamos denominar «materialista» (Burnet, Windelband, De Ruggiero, Tannery, Heidel, Raven, Sambursky, Dilthey, etc.), tiene el mérito de haber acabado con el equívoco histórico de un Anaxágoras iniciador del espiritualismo dualista e inventor del concepto de sustancia espiritual. Por otra parte, sin embargo, tal interpretación tiende a pasar por alto algunas de las características fundamentales del *Nous* anaxogóreo, ya que aun cuando éste sea *materia* no puede decirse que sea *únicamente materia*, y aunque se comporte como *causa mecánica*, no quiere decir que se reduzca a una *causa mecánica*.

Una interpretación históricamente justa y comprensiva, desecha los extremos del mero materialismo y del espiritualismo dualista. (A ella se inclinan, en diversos grados y desde perspectivas un tanto diferentes, Jaeger, Schuhl, Gomperz, Rivaud, Calvetti, etc.).

El dualismo de Anaxágoras no debe entenderse como un dualismo absoluto, cuyos términos contrarios y excluyentes sean la sustancia material y la sustancia espiritual, sino como un dualismo relativo, que se da entre un *principio activo*, aunque no carente de extensión y de magnitud, y un *principio pasivo*, también extenso, pero incapaz de moverse y de ordenarse a sí mismo. Como bien lo expresa Clémence Ramnoux, «la filosofía de Anaxágoras cumple un dualismo que no es el del alma y el cuerpo, ni siquiera exactamente el del espíritu y la materia; sería mejor decir el del Uno y la *Multitud*». Y añade: «Es una filosofía que promueve un ser aparte que no es una Trascendencia» (BRICE PARAIN, 1971, 28). El dualismo platónico entre mundo sensible y mundo inteligible se va preparando, pero será apresurado querer encontrarlo ya aquí presente. Algunos historiadores han comparado este dualismo griego de Anaxágoras con el dualismo hindú que desarrolla el *Samkhya* de Kapila, pero las similitudes son menos que las diferencias, ya que aquí la materia *(prakriti)*, aunque carente de conciencia, es eternamente activa, mientras el alma *(purusha)*, aunque dotada de conciencia, es enteramente pasiva. Por otra parte, el *Samkhya* de Kapila es un darçana «ateo» *(anishvara)* y en Anaxágoras el *Nous* se identifica con la Divinidad. Ya Anaxímenes, según testimonian, entre otros, Cicerón, Estobeo, Lactancio y Tertuliano, consideraba al aire (es decir, a la *physis*) como Dios. Aecio, por su parte, informa que «Anaxágoras considera que el *Nous* ordenador es Dios» (59 A 48). Un texto de Filodemo sugiere inclusive que el clazomenio habla de aire-*Nous* en términos análogos a los que Heráclito utilizaba para referirse a su fuego-*logos*, indudablemente idéntico a la Divinidad: «Fue, es y será, y todo lo rige y lo gobierna» (*Sobre la piedad*, 4 a).

El *Nous*, que como veremos, se fragmenta a fin de generar el alma de cada individuo humano, puede ser así denominado por Eurípides, discípulo de Anaxágoras, «Dios en cada uno» (Frg. 1018). Anaxágoras, como discípulo (mediato) de Anaxímenes y de los primeros filósofos milesios, continúa en algún grado el naturalismo místico propio de éstos. Sigue afirmando, como éstos, la identidad de *physis* (naturaleza) y *theion* (lo divino), aunque la primera se reduzca ahora, para él, sólo al principio ordenador *(Nous)*. Al referirse a tal principio, delata, como bien observa Jaeger, «una peculiar semejanza con el estilo del himno, del cual es evidentemente una imitación consciente» (1952, p. 161). Hasta la novedosa —para entonces— expresión de Eurípides, antes mencionada, revela el sentido de este naturalismo místico.

En los primeros filósofos jónicos (Anaximandro, Anaxímenes) el conflicto entre la nueva concepción filosófica y la tradicional concepción homérica de la Divinidad no se había traducido en oposición abierta y en polémica, pero Jenófanes, al hacer suya la moción de lo divino elaborada por los milesios (aunque no sin radicalizarla, señalando sus contradicciones), fustiga el antropomorfismo y critica con fuerza y agudeza la religión pública de los Estados Griegos (cf. capítulo 5, apartado 1). Anaxágoras, aunque sin el ánimo polémico de Jenófanes, se ve llevado por sus propias ideas filosóficas y científicas a oponerse a muchas creencias de la religión estatal y popular. Y, en la medida en que lo hace, se asocia con la Ilustración griega, que va desde Jenófanes hasta los sofistas (Protágoras, Critias, etc.). Cuando sostiene que el sol es una masa de metal encendido (y no, como solía pensarse, Febo Apolo), no deja de escandalizar al vulgo y (lo que es peor) a ciertos intelectuales y políticos (como Cleón), demasiado aferrados a los fundamentos teológicos del Estado. Los atenienses creían que el sol era un dios —dice Josefo— y como Anaxágoras sostenía que era una piedra incandescente, lo condenaron a muerte (59 A 19). Según refiere Sátiro, citado por Diógenes Laercio, Tucídides lo acusó no sólo de impiedad sino también de *medismo*, esto es, de heterodoxia teológica (59 A 1).

Plutarco contrapone el método científico, utilizado por Anaxágoras para interpretar los fenómenos naturales, y el método teológico, empleado por el adivino Lampón (*Pericles*, 3).

Este básico iluminismo le mereció a Anaxágoras fama de ateo entre los antiguos (*atheus cognominatus est*, dice San Ireneo). Pero tal «fama» (como todas las «famas» populares) se envuelve en un cúmulo de equívocos. Sin duda, Anaxágoras no puede ser ubicado en el rango de quienes reducen toda creencia religiosa a una ficción consciente, como Critias (Guthrie, III, 1969, páginas 235-247). No admite los dioses de la mitología olímpica ni acepta las creencias y prácticas de la religión establecida. No considera las mitologías y los ritos bárbaros más aceptables que los griegos. Pero está dispuesto, como después Metrodoro, que sigue sus pasos, y muchos sofistas y estoicos, a interpretar los poemas de Homero como alegorías morales (59 A 1). A decir verdad, Anaxágoras, que no es politeísta, tampoco es «ateo», porque, como dijimos, identifica el *Nous* con la Divinidad. Por una parte, al negar la mitología y las creencias religiosas tradicionales, es un «iluminista», por otra, en cuanto continúa el espíritu de la filosofía jónica, es un «naturalista místico».

Desde el punto de vista filosófico-teológico interesa sobre todo determinar la noción del *Nous*-Divinidad. Dijimos que Aanaxágoras rechaza el politeísmo sin profesar el ateísmo. ¿Habrá que considerarlo, entonces, monoteísta o, más bien, un continuador del viejo panteísmo jónico? El relativo dualismo entre un *Nous* activo y una materia pasiva señala ya la diferencia que media entre la Divinidad de Anaxágoras y la de Anaxímenes y Diógenes de Apolonia. Estos, como todos los primeros filósofos de Jonia, desde Tales a Heráclito, profesan un monismo dinámico, el cual por la explícita identificación de *physis* y *theion*, bien puede denominarse también «panteísmo». Sin embargo, cuando se tiene en cuenta que la *physis-theion* trasciende, para ellos, espacial y temporalmente al mundo, aun cuando lo incluye y lo constituye, tal vez ese término debería ser sustituido por «panenteísmo» *. El monismo estático de Parmé-

nides, donde el ser del mundo (que está más allá de la multiplicidad apariencial de los seres) coincide por entero con el ser de Dios, merece el calificativo de «panteísta» con mayor rigor.

Pero Anaxágoras, que defiende una filosofía natural relativamente dualista, difícilmente podría ser adscrito al «panteísmo» eleático, que supone un monismo estático, o al «panenteísmo» jónico, que se basa en un monismo dinámico.

No faltaron en el pasado, ni faltan hoy, historiadores empeñados en hacer de Anaxágoras el primer defensor del «teísmo» en Occidente. Pero tal interpretación supone una excesiva simplificación de su ontología y un olvido de la naturaleza misma del *Nous* y de sus relaciones con la materia. El *Nous* no puede ciertamente ser considerado como un Dios creador y providente y ni siquiera como un ser personal, dotado de autoconciencia y de libertad. No parece serlo más, en todo caso, que el fuego-*logos* de Heráclito o que el aire-inteligencia de Diógenes de Apolonia.

La posición de Anaxágoras es, en este terreno, singular. Conserva del panteísmo la noción de una Divinidad que es de la misma naturaleza que el mundo (el *Nous* no carece de extensión), pero coincide ya con el teísmo al establecer una relativa oposición entre Dios y el Universo. No llega, sin embargo, a pensar a la Divinidad como un puro espíritu ni a afirmar su carácter personal. Da un paso en el camino del «teísmo», pero queda aún en parte vinculado, por sus raíces jónicas y milesias, al viejo «pananteísmo».

7.5. El mundo, el alma, el hombre

Anaxágoras es el primer filósofo que encara un proceso cosmogónico iniciado en un momento del tiempo. Para él, la formación del universo no ha concluido en el presente pero, al parecer, finalizará alguna vez en el futuro. Se trata, pues, de un proceso lineal y propiamente evolutivo, que excluye la idea del ciclo cósmico. En esto, el filósofo de Clazomene se opone no sólo a los

jonios en general sino también a Empédocles, su inmediato predecesor.

El *Nous*, principio ordenador, existe desde siempre, pero la materia (el *migma* o mezcla de todas las homeomerías) es tan eterna como el mismo *Nous*. En un momento dado el *Nous* comienza a actuar sobre la materia, según las propias palabras del filósofo dejan entender claramente. No hay motivo para suponer, con Simplicio, que se esté refiriendo a un proceso atemporal y que sólo use la dimensión temporal como recurso didáctico (ZELLER-MONDOLFO, I-V, 403).

La negación del monismo jónico y anaximéneo y la afirmación de un relativo dualismo entre *Nous* y materia abren paso a una nueva concepción cosmogónica, de carácter lineal, donde hay un principio temporal, un desarrollo también temporal y un fin, diametralmente opuesto al principio en el tiempo. Algunos historiadores, como Mondolfo, opinan que para Anaxágoras el proceso cosmogónico, iniciado en un momento dado, se extiende en el tiempo indefinidamente. Pero esta interpretación parece suponer una masa material sin límites en el espacio, ya que el movimiento ordenador va del centro a la periferia. Y es claro que la masa no carece de límite, puesto que se habla del éter como circunvalante. Lo que Anaxágoras enseña es que el *Nous* imprimió a la materia, en un momento dado, un movimiento rotativo, el cual comenzó a organizarla y a generar el universo, y que dicho movimiento no ha cesado todavía: Empezó en lo pequeño, se extendió a un espacio más grande y «ha de hacerlo en uno mayor todavía», pero no por eso ha de durar eternamente.

El *Nous*, que es uno, genera también un único Universo (59 B 8). El proceso de formación, que supone separación y distinción progresiva de las partes, se inicia con un impulso o empujón del *Nous* a una parte de materia. De tal modo imprime en ella un movimiento de rotación, que se va ampliando cada vez más: «Y el *Nous* dispuso la rotación del conjunto, de manera que rotase desde el comienzo. Primero comenzó a rotar en lo pequeño, luego, da vueltas en un espacio mayor y ha de hacerlo en uno mayor todavía» (59 B 12).

Primero son enviadas a la parte exterior de la masa material las partes o sustancias más ligeras, esto es, el aire y el éter. El primero, frío y húmedo, envuelve a la masa material inmediatamente; el segundo, caliente y seco, envuelve, por su parte, al primero. Más allá de ellos, está el *Nous,* último circunvalante *(periékhon).*

En el fragmento con el cual comenzaba sin duda la obra de Anaxágoras leemos:

> *Juntas estaban todas las cosas, infinitas en cuanto a la cantidad y en cuanto a la pequeñez. También su pequeñez, en efecto, era infinita. Y como todas estaban juntas, nada era allí manifiesto, a causa de la pequeñez. A todas, pues, el aire y el éter las envolvían, por ser ambos infinitos. Ellos son, así, los más grandes entre todas las cosas, en cuanto a la cantidad y en cuanto a la magnitud.*
>
> (59 B 1)

Este era el estado en que se encontraba la materia luego que el *Nous* le diera el primer impulso. Aire y éter son concebidos como las sustancias que primero se diferencian y como las más extensas, conforme a la tradición de la escuela de Anaxímenes. No constituyen ya, como en dicha escuela, la sustancia universal de la cual surgen todas las cosas, pero son las primeras en diferenciarse y las más extensas hasta el punto de ser las que envuelven y rodean a todas las demás, y al mismo tiempo las que más se asemejan al *Nous,* la más ligera y sutil de todas las cosas: «Pues el aire y el éter se separan de la pluralidad que los rodea, y lo que los rodea es infinito en cuanto a la cantidad» (59 B 2). Las cosas que rodean, al comienzo, al aire y al éter, es decir, las que forman la masa indiferenciada *(migma)* constituyen, en realidad, los elementos o principios materiales, y ellas, en cuanto átomos cualitativos *(moirai),* no existen en número limitado, como los cuatro elementos de Empédocles, sino que son infinitas en número. Sin embargo, esos átomos cualitativos son divisibles lógicamente hasta el infinito en lo que toca a la extensión, y por eso dice Anaxágoras (contra Leucipo) que son «infinitos en cuanto a la pequeñez» *(smikróteta).* El aire y el éter son también infinitos en cuanto carecen de determinación cualitativa y están desprovistos, como dice Mugler, de límites internos. Pero lo único verdaderamente infinito, en todo sentido excepto en cuanto se contrapone a la materia y al universo, es el *Nous,* que todo lo abarca, inclusive al aire y el éter, circunvalantes inmediatos del universo. Llena el espacio que está más allá del cosmos y de sus circundantes inmediatos (aire y éter), sin mezclarse con ellos; no consta de *homeomerías* ni se puede decir que sea mayoría o minoría entre las partículas que forman cada cuerpo. Por eso es denominado «autócrata».

Imprime un impulso a la masa material *(migma)* y un movimiento rotatorio, gracias al cual las cosas más húmedas y pesadas se reúnen en el centro y las más secas y ligeras van hacia la superficie. El agua nace del vapor denso; la tierra del agua; las piedras de la tierra (59 B 16). El mismo movimiento rotatorio, que configura un torbellino, extrae de la tierra algunas de las piedras más grandes y las envía hacia la zona del éter. Allí se vuelven incandescentes y constituyen el sol, la luna y los otros cuerpos astrales (59 A 12). La tierra, cubierta primero por agua, es desecada en parte por el calor del sol, mientras el agua restante, a la cual se mezclan diversas sales terrestres, origina el mar (59 A 1).

Sin entrar en detalles acerca de la astronomía la meteorología y la geografía de Anaxágoras, no podemos dejar de hacer notar, una vez más, que en el proceso cosmogónico el *Nous* desempeña un papel de agente mecánico, que es al mismo tiempo un agente teleológico. Ni los textos ni la doxografía nos permiten adherir a la interpretación de Tannery, que tiende a negar en la cosmogonía de Anaxágoras cualquier teleología *, ni tampoco a la de Hegel y sus continuadores que, al afirmar la finalidad del proceso, olvidan su aspecto mecánico.

Anaxágoras no es ya un *pampsiquista* * y diferencia la materia inerte de los seres vivientes. Pero así como sería erróneo entender el dualismo cosmológico como oposición entre sustancia extensa y sustancia pensante, así también se equivocaría quien entendiera la diferencia entre cuerpo y alma, en los seres vivientes, como

oposición entre dos sustancias de naturaleza totalmente heterogénea.

El *Nous* es «autócrata» y no se mezcla con la materia: «En todo está contenida una parte de todo, menos en el *Nous.*» Pero, esta autonomía y este aislamiento no deja de tener excepciones: «Existen, sin embargo, algunas cosas en las cuales también hay *Nous*» (59 B 11).

Se trata de los seres vivos en general (plantas, animales, hombres), en cada uno de los cuales una parte del *Nous* constituye el alma: «Y a cuantas cosas tienen alma, tanto a las más grandes como a las más pequeñas, las rige el *Nous*» (59 B 12).

El *Nous,* que no es pura sustancia espiritual sino un fluido corpóreo-psíquico-espiritual, se encuentra especialmente presente en todos los seres vivos y en el hombre, pero, puesto que es en sí homogéneo, la parte que constituye el alma de la planta no se diferencia cualitativamente de la otra que forma el alma del animal o del hombre. Sin embargo, como las diferencias entre el psiquismo vegetal, el animal y el humano resultan demasiado evidentes, Anaxágoras no deja de buscar su causa. Y la encuentra, ya que no en la dualidad, en la cantidad de *Nous* que cada organismo es capaz de recibir. Los más complejos pueden acoger más *Nous;* los menos complejos, menos. Desde este punto de vista Anaxágoras es, como dicen Löwy-Cleve, un precursor de la biología moderna, para la cual entre la complejidad de un organismo y su desarrollo intelectual puede establecerse una relación directamente proporcional (1917-89).

Según el doxógrafo Aecio, para Anaxágoras,

> *todos los animales tienen una razón activa, pero no tienen el entendimiento pasivo, que se denomina intérprete del* Nous.
>
> (59 A 101)

Esta noticia suena un tanto extraña, pero no significa sino que, para nuestro filósofo, todos los animales tienen en sí una parte del *Nous,* la cual constituye precisamente el alma de cada uno, el principio de su movimiento y de su vida y también de su inteligencia, pero no poseen en cambio la estructura somática (esto es, anátomo-fisiológica) adecuada para recibir los conceptos y para interpretarlos (en el juicio y en el raciocinio). Distingue así Anaxágoras tres sentidos en la noción de *Nous*:

1) principio de movimiento y de vida,
2) inteligencia o razón, y
3) inteligencia o razón pasiva.

Ya Aristóteles, que solía deformar las doctrinas de los presocráticos al juzgarlos según esquemas que les eran ajenos, le reprochaba el identificar bajo la denominación común de *Nous* dos funciones diferentes: la de mover (propia, según él, del alma vegetativa) y la de conocer (propia del *Nous* o entendimiento).

El alma, en cuanto pertenece a un cuerpo orgánico determinado, deja de existir con la muerte de éste. Aecio nos informa, por eso, que para Anaxágoras, «la separación (de cuerpo y alma) constituye también la muerte del alma» (59 A 103). Pero, por otra parte, en cuanto el alma es una porción del *Nous* eterno, y no sólo surge de él sino que a él retorna después de la muerte del organismo que la acoge, puede decirse que es eterna. Y por eso el mismo Aecio dice:

> *Pitágoras, Anaxágoras, Diógenes manifiestan que el alma es imperecedera.*
>
> (59 A 93)

Lo que diferencia al hombre de los demás animales es, para Anaxágoras, la particular configuración de su cerebro. Este tiene un significado especialmente importante para el conocimiento. Desarrollando una teoría de sus antecesores jónicos, lo considera como el centro de toda actividad sensorial y, según dice Censorino, como el órgano «de donde surgen todos los sentidos» (59 A 108). Y el cerebro humano aparece como el más complejo y el que tiene un mayor número de pliegues, lo cual quiere decir, para nuestro filósofo, el que más y mejor puede acoger al *Nous.* Sin embargo, no es sólo el cerebro el que hace posible que el cuerpo humano sea sede

privilegiada del *Nous*. Otros órganos, y especialmente las manos, logran que éste se revele en el hombre como inteligencia productora y creadora.

A fin de que el *Nous* pueda ejercer no sólo sus funciones de «alma» (principio vegetativo y sensitivo) sino también las de «inteligencia» o «razón» necesita alojarse en un organismo que:

1) tenga un cerebro lo suficientemente desarrollado como para coordinar y unificar todas las sensaciones, y
2) tenga manos con las que pueda modificar la materia e imprimir en ella las ideas que el *Nous* produce a través del cerebro.

La tesis de que el hombre tiene inteligencia porque tiene manos, elogiada por Engels, fue duramente criticada por Aristóteles y por Galeno, que no parecen haber comprendido el cabal sentido de la misma. Dice Aristóteles: «Anaxágoras, por consiguiente, sostiene que el hombre es el más inteligente de los animales por el hecho de tener manos: lo lógico, sin embargo (es sostener) que, por ser el más inteligente, tiene manos. Porque las manos constituyen un instrumento, y la naturaleza, como un hombre sabio, provee siempre a cada uno lo que (cada uno) puede usar» (59 A 102). Galeno, en el mismo sentido escribe:

> *Así como el hombre es el más sabio de todos los animales, así tiene también dos manos como instrumentos adecuados para un animal sabio. No porque haya tenido manos fue, en efecto, el más sabio, como decía Anaxágoras, sino que, por haber sido el más sabio, tuvo manos, como Aristóteles sostiene, concibiendo las cosas más correctamente.*
>
> (59 A 102)

Anaxágoras no pasa por alto los problemas del conocimiento y aporta varias ideas acerca de la sensación y los sentidos. Puede decirse que, en general, adhiere a la posición gnoseológica de Heráclito, para quien la sensación es fuente válida de conocimiento y condición necesaria del ejercicio de la razón (contra Parménides y los eleatas). En cuanto a la naturaleza y génesis de la

sensación tampoco deja de coincidir con el efesio, según hace notar Zeller, ya que, para él, ésta no proviene de lo semejante sino de lo contrario: lo semejante no modifica lo semejante y únicamente lo no-semejante (lo contrario) ejerce una acción sobre lo no-semejante y es capaz, a su vez, de ser modificado por no-semejante. He aquí por qué toda sensación implica cierto dolor (ZELLER-MONDOLFO, 1969, I, V, p. 418). Anaxágoras que, según testimonia Teofrasto, opina que las sensaciones «se generan por los contrarios, (59 A 92), explica, a partir de esta tesis, el funcionamiento de la vista, del tacto, del gusto, del olfato y del oído.

Por otra parte, igual que Heráclito, no deja de señalar la debilidad y las limitaciones del conocimiento sensorial: «Por la flaqueza (de nuestros sentidos) no somos capaces de reconocer la verdad» (59 B 21). De hecho, los elementos de todas las cosas, esto es, las partículas y las *homeomerías*, son imperceptibles y sólo con la razón pueden ser conocidas (59 A 46).

Del mismo modo, según veremos en el próximo capítulo, Demócrito considera que los sentidos no son capaces de percibir los componentes últimos y eternos de toda realidad (los átomos) y que sólo la razón puede captarlos (68 B 9). Bien dice, pues, Mondolfo que «el problema de la verdad, que Anaxágoras quiere resolver, es cuantitativo, y su solución se halla en reconducir el cambio (que aparece a los sentidos) a la permanente identidad descubierta por la razón» (1969, I, p. 101).

Anaxágoras no desarrolla una doctrina ética, como Demócrito, pero, contra lo que cree Capizzi, no deja de exponer algunas ideas que podrían ser la base de una filosofía moral. El mismo Aristóteles refiere que, como se le preguntara al clazomenio, en cierta ocasión, por qué es preferible haber nacido a no haber empezado nunca a vivir, respondió: Porque al vivir se puede «contemplar el cielo y el orden del Universo todo» (59 A 30). La contemplación de la realidad total y la posesión intelectual de la verdad pueden haber fundado, en Anaxágoras, una moral análoga a la de los pitagóricos y aun, en parte, a la de Platón. La contemplación o «teoría» del Todo engendra la libertad, la cual es considerada, por eso, como el bien supremo (59 A 29). Sus metas éticas

son expresamente contrapuestas por Aristóteles a la de los hedonistas, «que consideran felices a Sardanápalo o a Esmindrides de Síbaris» (59 A 30).

7.6. Diógenes de Apolonia y los continuadores de la filosofía jónica

La Escuela de Mileto no se extinguió enteramente con la muerte de Anaxímenes y con la destrucción de la ciudad a manos de los persas. Como ya dijimos, algunos discípulos de Anaxímenes huyeron a otras ciudades de Jonia y continuaron allí sus enseñanzas.

Un discípulo ortodoxo de alguno de estos discípulos fue Diógenes, nativo de Apolonia, que era precisamente una colonia de Mileto (ELIANO: *Historias diversas*, III, 17). Algo más joven que Anaxágoras (SIMPLICIO: *Física*, 25,1), su nacimiento puede fijarse entre el 480 y el 490 a. de C. Igual que Anaxágoras se dirigió, aún joven, a Atenas. Vivió allí largo tiempo, lo cual se demuestra, como dice Jaeger, por el hecho de que haya sido objeto de la burla de los poetas cómicos (1952, p. 165). Aunque, según Simplicio, fue autor de diversas obras, sólo una se conservaba en época del doxógrafo (*Física*, 151, 24), y ella llevaba el mismo título que las obras de sus predecesores: *Sobre la naturaleza*.

El propósito de la misma es el de exponer los fundamentos del monismo jónico, mediante una argumentación explícita y formal. Esto supone una toma de conciencia de la identidad de materia, vida y espíritu, implícita en todos los filósofos jonios, desde Tales a Heráclito. Y también una afirmación definitiva de la identidad de la *physis* (aire) con la Divinidad.

Siguiendo fielmente a Anaxímenes, considera Diógenes que el aire es «antes que el agua y por encima de todo, principio y naturaleza de todas las cosas» (ARISTÓTELES: *Metafísica*, 984 a). Anaxímenes basaba, como vimos (capítulo 2), esta tesis en una analogía entre el microcosmos humano y el macrocosmos, es decir, entre el alma, constituida por aire (según la noción homérica y popular) y el universo, cuyo principio de vida, de movimiento y de orden debía ser también algo de la misma

clase (es decir, aire). Diógenes, por su parte, presenta una argumentación ontológica, para demostrar, ante todo, la necesidad del monismo.

A mí me parece, para decirlo todo de una vez, que todos los entes son diversificaciones de uno solo y son uno solo. Y esto es bien claro: porque si los que ahora en este mundo existen, la tierra, el agua, el aire, el fuego y todos los demás que aparecen en este mundo, fuera cada uno diferente del otro, siendo diferente por su propia sustancia, y no un mismo ente que de muchas maneras cambia y se diversifica, de ningún modo podran mezclarse los unos con los otros ni ayudarse o perjudicarse entre sí. Y la planta no podría surgir de la tierra, ni el animal ni otra cosa alguna podría nacer, si no estuvieran de tal modo constituidos que fueran lo mismo. Mas todos estos entes, siendo diversificaciones de uno solo, se tornan diferentes en diferentes circunstancias y hacia lo mismo retornan.

(64 B 2)

El monismo dinámico queda, en primer lugar, claramente expresado, cuando considera a todos los entes como modificaciones de un ente único. Pero, en segundo término, queda además racionalmente fundado, cuando dice que si todos los entes fueran subsistentes y cada uno de ellos constituyera una sustancia (es decir, un ente *in se* y *a se*), todos estarían separados y resultarían tan extraños entre sí que jamás podrían actuar unos sobre otros y, menos aún, transformarse unos en otros. Pero en el universo las cosas no sólo están sujetas a un continuo cambio sino también a un incesante intercambio, y todas se convierten en todas. Tal intercambio no podría realizarse si no hubiera un *substratum* único, común y universal. No se puede pensar el cambio sino como cambio de algo, es decir, como mutación de una sustancia que permanece idéntica a sí misma por debajo del cambio y de la multiplicidad de los estados y de los modos.

Habrá que concluir, pues, que en realidad no hay sino un solo y único ente, cuyas variaciones y modificaciones constituyen la pluralidad de las cosas que conforman el universo.

Diógenes de Apolonia hizo, por lo demás, interesantes contribuciones a la embriología, la anatomía, la meteorología y la astronomía de su época. Discípulo de Anaxágoras fue Arquelao, que algunos biógrafos consideran nativo de Mileto y otros de Atenas (Diógenes Laercio, II, 16), y que sucedió a aquél en la escuela de Lámpsaco (Eusebio: *Preparación evangélica*, X, 14,13). Como aquél, se ocupó de filosofía natural, pero, contemporáneo de los sofistas, dio más amplia cabida que su maestro a los problemas morales y axiológicos. Y fue maestro de filosofía de Sócrates (Diógenes Laercio, II, 16; V, 42).

Para Arquelao, el aire es el más activo de los elementos y representa el principio de toda actividad y de todo movimiento. Es «lo circunvalante» *(periékhon)*; lo que rodea al Universo; lo que rige su formación; lo que lo nutre.

Por otra parte, siguiendo a su maestro Anaxágoras, considera que la materia está formada por un indefinido número de *homeomerías*. Estas constituyen el punto de partida inmediato de la cosmogénesis, promovida por el aire. Sin embargo, retornando a Anaxímenes por encima de Anaxágoras, considera Arquelao que la materia en su indefinida pluralidad cualitativa o la mezcla *(migma)* sobre la cual se ejerce la actividad ordenadora del aire, ha surgido, en un momento previo, del aire mismo. Supera el pluralismo de su maestro y, coincidiendo al fin con Diógenes de Apolonia, sostiene, según dice Gomperz, que «el aire fue la forma primaria de aquellas *homeomerías*» (1951, I, p. 423).

Para Arquelao, el proceso de formación del Universo comprende los siguientes momentos:

1) En un comienzo, no existe sino el aire, el cual es eterno. Pero este aire se mueve y, como un animal que respira, se dilata y se contrae (Aecio, I, 3, 6).

2) De tal dilatación y contracción nace una pluralidad indefinida de sustancias *(homeomerías)* que se mezclan entre sí, constituyendo una masa indeterminada *(migma)*. Dichas sustancias y la masa que integran carecen de movimiento propio y son en sí mismas inertes y pasivas. El aire, del cual han nacido, y que por todos lados las circunda, como no ha dejado nunca de respirar, dilatándose y contrayéndose, penetra en la masa de las *homeomerías*, separa primero lo caliente de lo frío, y la pone así en movimiento (Hipólito: *Refutación de las herejías*, I, 9, 2).

3) Pero, puesto que este aire es al mismo tiempo inteligencia, el movimiento no carece de finalidad y su consecuencia en un Todo ordenado, es decir, un cosmos.

El aire-inteligencia podría ser llamado «alma del Mundo», y al parecer Arquelao lo identifica con la divinidad (Aecio, I, 7,14). El alma de los hombres está constituida también por aire (Aecio, V, 3, 2) lo cual quiere decir que, como escribe Filopón (*Sobre el alma*, p. 71 Hayd), es una parte de la inteligencia o del alma cósmica.

Tal vez Sócrates haya compartido, en su juventud por lo menos, estas ideas de Arquelao. Lo cierto es que reacciona vigorosamente contra la tesis de éste acerca de la justicia y del bien moral. En efecto, según Diógenes Laercio (II, 16), para Arquelao «lo justo y lo injusto no son tales por naturaleza, sino por convención».

Otro de los continuadores de la antigua filosofía natural jónica es Hipón de Samos. Su pensamiento deriva de Tales (Simplicio: *Física*, 23, 22), y ya Aristóteles lo vincula con éste, aunque lo considera un espíritu vulgar (*Metafísica*, 984a). Para él, el agua es el principio de todas las cosas. Sin embargo, Hipón no es un puro filósofo de la naturaleza. Es también médico. Y su doctrina filosófica cobra sentido a la luz de la doctrina de la escuela médica italiana, de la cual, como opina Burnet, formó parte (1958, p. 351). Esta escuela, que tenía su sede en Crotona, igual que la escuela pitagórica, mantuvo relaciones con ésta desde el comienzo. He aquí por qué Jámblico incluye a Hipón en la lista de los pitagóricos. Pero esto no significa sino que en alguna medida pudo haber sufrido la influencia del pitagorismo.

Lo cierto es que Hipón enseña que hay en el hombre una humedad innata a través de la cual éste vive y siente. Esto equivale a decir que el alma del hombre está hecha de agua (Aecio, IV, 3, 9). Tal afirmación se relaciona con su teoría médica fundamental acerca de la vejez y de la enfermedad. En efecto, si se acepta que el alma es agua o humedad (puesto que, como ya lo

veía Tales, sin agua no hay vida), la negación parcial de la vida, en la vejez y en la enfermedad, debe entenderse como relativa sequedad, y la muerte como culminación del proceso de aridez creciente y como carencia de un mínimo de agua, según se ve por las noticias que nos transmite Menón en el *Anónimo londinense* (11, 22).

Por otra parte, parece que, al identificar el alma a veces con el cerebro (HIPÓLITO: *Refutación de las herejías*, I, 16), no hace otra cosa sino afirmar el carácter eminentemente acuoso del encéfalo, sede principal de los sentidos *(hegemonikón)*. Consecuente con su tesis básica, sostiene también que el esperma es agua. Y esta afirmación encuentra, sin duda, una sólida confirmación en la experiencia. Aristóteles cree ver aquí el origen de la teoría del alma-agua:

> *También algunos, como Hipón, consideran que es agua el alma. Parecen ser a ello persuadidos por la simiente, pues la de todos los seres es húmeda.*
>
> (*Sobre el alma*, 405b)

Cuando Sexto Empírico refiere que «Hipón de Regio dice que el fuego y el agua son los principios universales» (*Esbozos pirrónicos*, III, 30; IX, 361), en lo cual coincide con Hipólito de Roma (*Refutación de las herejías*, I, 16), contradice en apariencia el testimonio de Aristóteles y de Teofrasto (Simplicio), y parece afirmar el carácter dualista de la física de Hipón. Pero tales noticias no deben ser tomadas al pie de la letra. El mismo Hipólito nos explica cómo tal dualismo es compatible con el monismo básico, testimoniado por Aristóteles y Teofrasto. Según Hipón —explica Hipólito romano— el fuego deriva del agua (con lo cual ésta pasa a ser materia universal), pero, después de haber sido engendrado, somete al agua que lo engendró, y por tal camino engendra, a su vez, al cosmos. El fuego sería así el principio activo y creador, que utiliza el agua como materia de su creación, pero sin dejar de ser un principio derivado y secundario, puesto que ha surgido del agua. Esta explicación representa, sin duda, un compromiso entre la fidelidad al antiguo monismo jónico y

las exigencias de la época que, con Empédocles y Anaxágoras, conducían a un dualismo entre principio activo y materia.

Hipón no es el único continuador de la antigua filosofía natural jónica durante la segunda mitad del siglo v a. de C.

Ideo de Himera es un seguidor de Anaxímenes, y sostiene la tesis del aire como principio universal. Pese a la opinión de Zeller, que cree que ver en Ideo la afirmación de una sustancia intermedia, hay que tener en cuenta, ante todo, lo que dice Ross: «El único autor que menciona a Ideo (Sexto Empírico) dice definitivamente que creyó en el aire como la sustancia primitiva» (1955, página 483).

También Cleidemo parece derivar de Anaxímenes, aun cuando ninguna fuente nos diga en qué hacía consistir la sustancia universal. Su interés parece concentrarse en la meteorología, lo cual podría ser indicio de su origen anaximéneo (ARISTÓTELES: *Meteorológicos*, 370a). Pero Teofrasto nos dice que se ocupó también de la sensación (*Sobre el sentido*, 38). Al hacerlo, subraya el papel del aire en el proceso sensorial, lo que nos permite conjeturar que considera al aire como principio universal de vida y movimiento.

Enópides de Quíos, algo más joven que Anaxágoras (PROCLO: *Sobre Euclides*, 65, 21), contemporáneo de Arquelao y Demócrito (DIÓGENES LAERCIO, 41), sostiene una teoría del principio que lo ubica entre Anaxímenes y Heráclito. Según Sexto Empírico, «decía que el fuego y el aire son los elementos» (*Esbozos pirrónicos*, III, 30). Aunque ningún testimonio nos permita afirmar que tal dualismo fuera superado y se resolviera en un monismo acorde con la antigua física jónica, como sucede en Hipón de Samos, el hecho de que Aecio lo relacione con Diógenes de Apolonia y con Cleantes en la afirmación de que el alma del mundo es Dios, nos da pie para pensar que Enópides consideraba al aire, en definitiva, como único principio universal. Sabemos, en efecto, que tanto Diógenes como después Cleantes identifican a Dios con el aire.

Parece que Enópides divulgó por vez primera la oblicuidad de la eclíptica en Grecia, y que de él tomaron

esta idea los pitagóricos (ZELLER-MONDOLFO: I-II, 1950, 531 n. 2).

También Heráclito tuvo seguidores tardíos, no muy fieles por cierto a su pensamiento.

El más conocido de ellos fue Cratilo, primer maestro de Platón (ARISTÓTELES: *Metafísica*, 987a).

Prescindiendo en absoluto de la doctrina de *logos* eterno y del fuego siempreviviente, ignorando por completo que «es sabio confesar que todo es uno» (22 B 50), Cratilo sólo tiene en cuenta la idea del flujo universal (C. RAMNOUX: 1959, p. 223 y sigs.). Toda la filosofía de Heráclito se reduce, para él, a la idea de que «sobre quienes penetran en los mismos ríos corren aguas siempre diferentes» (22 B 12).

La realidad es pensada por Cratilo como un perpetuo flujo de acontecimientos, ninguno de los cuales subsiste más allá del instante, ninguno de los cuales existe sino gracias a la desaparición de todo lo anterior y a la no-aparición de todo lo posterior. Este extremo movilismo, que se hace fuerte en las palabras del efesio: «No es posible penetrar dos veces en el mismo río ni tocar dos veces una sustancia perecedera en un mismo estado» (22 B 91), podría denominarse *fenomenismo* * o, mejor aún, «instantismo» (cf. E. WEERTS: 1926). Su consecuencia evidente es una especie de *escepticismo* *, fundado en la naturaleza inaprensible del objeto (ARISTÓTELES: *Metafísica*, 1010a). Este no puede ser siquiera nombrado, porque cuando se acaba de pronunciar la palabra asignada para nombrarlo, él ya ha cambiado o, por mejor decir, ha dejado de ser. Lo único que se puede hacer es señalar el objeto con el dedo o mostrarlo por medio de gestos y silbidos (ARISTÓTELES: *Retórica*, 1417b).

De hecho, Cratilo concluye en un relativismo análogo (aunque no idéntico) al de Protágoras, y en el *Cratilo* de Platón lo hallamos defendiendo la tesis de la imposibilidad del error (PLATÓN: *Cratilo*, 383A).

8

El atomismo

8.1. La escuela atomista y su fundador Leucipo

El atomismo propiamente dicho, es decir, el atomismo cuantitativo, constituye la última etapa de la filosofía natural pluralista: la primera corresponde al pluralismo cualitativo limitado de Empédocles; la segunda, al pluralismo cualitativo ilimitado de Anaxágoras. Por otra parte, el atomismo supera el dualismo de Empédocles (entre el Amor-Odio y los cuatro elementos) y de Anaxágoras (entre el *Nous* y la masa de las homeomerías). Y desde este punto de vista puede ser considerado también un monismo. En realidad, es el primer materialismo propiamente dicho que se da en la historia del pensamiento occidental y el primer monismo materialista, ya que reduce no sólo el psiquismo, sino también la razón y todas sus obras al movimiento mecánico de los átomos (o partículas materiales indivisibles y carentes de cualidad).

La escuela atomista puede considerarse fundada por Leucipo, que es sin duda un filósofo presocrático. Su

principal representante, Demócrito, desde un punto de vista cronológico ya no pertenece al período presocrático, porque es un contemporáneo de Platón. Por tal motivo, autores como Burnet no lo incluyen en obras que se ocupan de dicho período. Los continuadores de Demócrito, entre quienes habría que nombrar a Metrodoro de Quíos, Diógenes de Esmirna, Anaxarco de Abdera, Nausífanes y el mismo Epicuro quedan obviamente fuera del mismo. Pero, desde el momento que resulta muy difícil, por no decir imposible, deslindar enteramente el pensamiento de Leucipo y el de Demócrito en muchos problemas fundamentales, resulta necesario incluir aquí a este último.

Son muy escasas las noticias que tenemos sobre la vida de Leucipo. El último de los grandes atomistas, Epicuro, parece haber ignorado su existencia (DIÓGENES LAERCIO, X, 13). Basados en este hecho, historiadores modernos como Rohde y Brieger defienden la tesis de que no hubo en Grecia ningún filósofo llamado Leucipo. Sin embargo, el testimonio de Aristóteles basta para invalidar dicha tesis. No una sino varias veces menciona el estagirita a Leucipo, asociándolo con Demócrito en algunos casos (*Física*, 213a; *Sobre el cielo*, 275b; *Metafísica*, 985b; *Sobre la generación y la corrupción*, 314a; etc.). Con razón, pues, Burnet, Bailey y la mayoría de los historiadores consideran indudable su existencia histórica.

Aunque los testimonios distan mucho de ser unánimes, parece que nació en Mileto, estudió en Elea y fundó al fin una escuela en Abdera. La cronología es bastante imprecisa, pero puede decirse que fue contemporáneo de Empédocles y de Anaxágoras, según señala Zeller (1963, 64).

Teofrasto y los historiadores que lo siguen lo consideran autor de la *Gran ordenación*, aunque Trasilo atribuye esta obra a Demócrito. También fue autor de un tratado *Sobre la inteligencia*, que algunos historiadores modernos prefieren atribuir, sin embargo, a un seguidor de Anaxágoras.

La primera de dichas obras exponía probablemente las ideas esenciales de la filosofía atomista, que luego Demócrito desarrolló en su *Pequeña ordenación*. Leucipo fue así el fundador de la filosofía atomista y Demócrito su sistematizador. El testimonio de Aristóteles (*Metafísica*, 985b) y Teafrasto (SIMPLICIO: *Física*, 28, 4) demuestra que Demócrito siguió los pasos de Leucipo. El análisis de los fragmentos de aquél revela una doctrina más elaborada y compleja, una terminología más técnica, un esfuerzo por abarcar dentro de un sistema coherente el tratamiento de problemas muy diversos (ontológicos, gnoseológicos, éticos, políticos, etc.).

En primer término es preciso determinar cuáles fueron las fuentes filosóficas de Leucipo y cuáles las raíces históricas del atomismo. Hubo en la India, sin duda, una filosofía atomista, representada por uno de los darçanas ortodoxos, el Vaishesika. Pero, además de que este atomismo difiere bastante del de Leucipo y Demócrito (los átomos tienen, para Kanada, cualidades; las almas no son un complejo de átomos, sino mónadas espirituales eternas, etc.), resulta sumamente improbable (por no decir imposible) que tal sistema haya llegado a Grecia y haya influido en Leucipo. Este, después de haber estudiado en su ciudad natal la filosofía natural milesia, tuvo que emigrar (tal vez a causa de la revolución del año 450 a. de C., como supone Burnet) y se dirigió a la Magna Grecia. Allí fue probablemente discípulo de Zenón, el cual lo inició en la filosofía eleática. La originalidad de Leucipo, situado entre el *monismo dinámico** de Anaxímenes y el *monismo estático* * de Parménides, consiste en haber arribado a un *pluralismo* * que conjuga los caracteres del ser eleático con el devenir jónico. Puede decirse que aplica al ser de Parménides el movimiento del aire de Anaxímenes. Aquél, representado por una compacta esfera, es penetrado y fragmentado por éste. La esfera estalla por la acción del aire (interpretado como vacío y como no ser) y el resultado son los átomos, cada uno de los cuales es, en sí mismo, eterno, indestructible, inmutable, y al mismo tiempo se mueve en el espacio y, al unirse con los demás y con los sensorios, genera todos los cambios cualitativos. Estos átomos equivalen, en cierta medida, a las mónadas pitagóricas. Ya Aristóteles hacía notar que «también éstos (Leucipo y Demócrito) hacen a todos los seres números y compuestos de números) (*Sobre el cielo*, 303a), en cuanto los átomos, carentes de toda cualidad, quedan

reducidos a meras extensiones con una forma geométrica determinada. Y, por otra parte, los números de los primeros pitagóricos no son puras abstracciones, sino cosas concretas, por lo cual el mismo Aristóteles advierte sagazmente que, para aquéllos, las cosas son números porque los números son cosas y que los elementos de las cosas son también los elementos de los números (*Metafísica*, 986a).

Al dividirse el ser uno de los eleatas por la irrupción en su seno del no ser o del vacío, toda la realidad del Universo se explica a partir de los átomos y del vacío. Por eso comenta Aristóteles:

> *Leucipo y su discípulo Demócrito dicen que los elementos son lo lleno y lo vacío, denominando al uno* ser *y al otro* no ser, *y de éstos a lo lleno y sólido* ser, *a lo vacío y raro* no ser.
>
> (*Metafísica*, 985 b)

Hipólito Romano resume: «Leucipo... llama elementos a lo lleno y lo vacío» (*Refutación de las herejías*, I, 12).

8.2. Demócrito: vida y obra

Demócrito es un filósofo enciclopédico, cuya obra, por la amplitud de su temática y la coherente diversidad de los asuntos abordados, podría compararse con la de Aristóteles. Por otra parte, su condición de patriarca del materialismo nos obliga a considerarlo como viviente antítesis de Platón, padre del idealismo y del espiritualismo. En realidad, la obra de Demócrito no es menos extensa ni menos importante que la de Platón, aunque el hecho de haberse perdido (por obra tal vez del mismo Platón o de sus continuadores) mantuvo en la penumbra durante más de un milenio el nombre del abderita, mientras brillaba sobre toda la cultura occidental el del ateniense. Sólo a partir del Renacimiento (Gassendi), de la Ilustración y del materialismo del siglo XIX (no se olvide que Carlos Marx escribió su tesis doctoral sobre él), Demócrito ha vuelto a ser conocido y estudiado.

Si, para establecer la cronología de Leucipo la dificultad proviene —dice Capizzi— de la falta de testimonios, para determinar la de Demócrito el obstáculo consiste en un exceso, ya que disponemos de cuatro fechas de nacimiento diferentes (ZELLER-MONDOLFO, I-IV, p. 321). Sin entrar aquí en la complicada discusión acerca de las fuentes biográficas, diremos que la fecha más probable parece ser la que da Apolodoro, que sitúa el nacimiento del filósofo alrededor del año 460 a. de C., con lo cual aparece como un contemporáneo de Sócrates (V. ALFIERI: 1936, p. 50) o, dada la longevidad de Demócrito, aun de Platón (MONDOLFO: 1969, I, 108). Su patria fue Abdera, aunque, confundiéndolo con Leucipo, algunos autores antiguos lo consideran nativo de Mileto. Diógenes Laercio (IX, 34) dice que fue educado por sabios caldeos y por magos, lo cual puede considerarse como una leyenda. Sin embargo, no debe suponerse que sus viajes a Oriente son una mera invención de biógrafos posteriores, aunque, obviamente, haya en tales noticias mucha fantasía. Demetrio en sus *Homónimos* y Antístenes en las *Sucesiones de los filósofos* dicen que estudió geometría con los sacerdotes egipcios, que viajó a Persia y al Mar Rojo. Más aún, algunos aseguran que llegó a Etiopía y estuvo en contacto con los gimnosofistas (¿jainistas?) de la India, lo cual no resulta muy verosímil (DIÓGENES LAERCIO, IX, 35; ELIANO: *Historias diversas*, IV, 20). En estos viajes de estudio gastó su herencia, que Demetrio estima en más de cien talentos (DIÓGENES LAERCIO, IX, 36). El mismo refiere que visitó Atenas (cf. 68 B 116) y pasó desapercibido, pero no parece probable que su permanencia allí se haya prolongado por varios años, como asegura Valerio Máximo (VIII, 7, extr. 4). Platón no lo menciona jamás (DIÓGENES LAERCIO, IX, 40) y no parece muy probable la hipótesis, avanzada ya por Trasilo, de que Demócrito sea el innominado interlocutor de *Los amantes* (DIÓGENES LAERCIO, IX, 37). Aristoxeno de Tarento narra en sus *Comentarios históricos* que Platón intentó quemar todos los libros de Demócrito, pero fue disuadido por los pitagóricos Amiclas y Clinias (DIÓGENES LAERCIO, IX, 40). Aunque esto parece más bien una leyenda forjada en épocas posteriores (cuando los epi-

cúreos son duramente atacados por estoicos y platónicos), no deja de tener un fondo de verdad histórica, ya que, como dijimos, Platón y su escuela se propusieron dejar en el olvido el materialismo democríteo.

Demócrito fue discípulo de Leucipo en Abdera, donde éste, a su retorno de la Magna Grecia, había fundado una escuela. No parece probable, en cambio, que haya tenido también por maestro a Anaxágoras, sobre todo si se considera que, según Favorino, lo acusa de apropiarse ideas ajenas y se burla de su doctrina del *Nous* y de su cosmogonía (DIÓGENES LAERCIO, IX, 34-35). Mucho se ha discutido sobre los vínculos entre Demócrito y Protágoras. Las relaciones entre el pensamiento de uno y otro son innegables —dice Capizzi—, aunque hayan sido un tanto exageradas por autores antiguos y modernos (ZELLER-MONDOLFO, I-IV, 326). Protágoras nació hacia el año 485 a. de C., y esto nos dice que Demócrito, un cuarto de siglo menor que él, no pudo ser su maestro. Parece probable, en cambio, y no sólo por razones cronológicas, sino también por las razones internas que aduce Untersteiner (1967, I, 17) que Protágoras haya influido en Demócrito (como opinan Chiapelli, Natorp, Capelle, Nestle, Alfieri, Zeppi y otros), o, inclusive, que haya sido su maestro. Sin embargo, si se tienen en cuenta los hábitos nada sedentarios de los sofistas, es difícil creer que Protágoras haya fundado nunca una escuela y ello nos lleva a suponer que, si efectivamente Demócrito escuchó sus lecciones, fue de un modo ocasional y durante un breve lapso. La influencia que tuvo sobre Demócrito fue, en todo caso, mucho menor que la ejercida por Leucipo, fundador de una verdadera escuela (V. BROCHARD: 1954, p. 23 y sigs.). En términos de precedencia lógica no puede decirse que el pensamiento de Demócrito suponga la crítica sofística del conocimiento y de la moral, como cree Alfieri (1936, p. 50). Resulta indudable, en cambio, la influencia que sobre él ejercieron, ya a través de Leucipo, ya de un modo directo, los primeros físicos jónicos, los eleatas y los pitagóricos.

Todas las fuentes coinciden en señalar la longevidad de Demócrito. Diodoro dice que murió a los noventa años (XIV, 11, 5); Diógenes Laercio, después de los cien (IX, 39); Luciano, a los ciento cuatro (*Sobre la larga vida*, 18); Censorino, a los ciento ocho (*Sobre el día del nacimiento*, 15, 3). En todo caso vivió lo suficiente como para dejar una muy extensa y variada obra escrita. Esta fue clasificada y agrupada en tetralogías por Trasilo, quien hizo lo mismo con los libros de Platón. De sus obras éticas nombra, entre otras: *Sobre la disposición del ánimo del sabio; Sobre la tranquilidad del ánimo; La tres veces engendrada;* de las físicas: *Sobre la naturaleza; Sobre el entendimiento; Sobre las sensaciones; Sobre las diferencias de formas;* de las matemáticas: *Sobre geometría; Sobre la tangente a la circunferencia y a la esfera; Sobre las líneas y los sólidos inconmensurables;* de las que versan sobre poesía y música: *Sobre los ritmos y la armonía; Sobre la poesía, Sobre Homero;* de las técnicas: *Sobre la dieta; Sobre la agricultura; Sobre la pintura; Sobre la táctica.* Nombra también una serie de obras no clasificadas, como *Cuestiones sobre los animales; Cuestiones sobre la superficie terrestre; Cuestiones sobre las semillas, las plantas y los frutos; Sobre los escritos sagrados de Babilonia; Cuestiones jurídicas; Sobre la fiebre y la tos*, etc. La *Pequeña Ordenación*, que Trasilo coloca entre las obras físicas, trataba del hombre (del microcosmos) y se llamaba así por oposición a la obra de Leucipo, *Gran Ordenación*, que explicaba el origen y la estructura del Universo (del macrocosmos) (ALFIERI: 1979, p. 117 y sigs.). Sin duda, en la Antigüedad se le atribuyen muchos libros que no figuran en la lista de Trasilo, pero, como reconoce ya Diógenes Laercio, algunos de ellos son meras compilaciones de las obras originales y otros son unánimemente reconocidos como apócrifos (IX, 49). Esto no significa, sin embargo, que todos los enumerados por Trasilo correspondan a obras auténticas. Según Cicerón, el estilo de Demócrito es oratorio (*Sobre el orador*, I, 11, 49). Puede compararse —dice, por otra parte— con el de Platón, ya que aun cuando no utiliza el verso, resulta más poético que el de los comediógrafos por el entusiasmo que encierra y las hermosísimas locuciones que usa (*El orador*, 20, 67). Iniciando una tradición que hace de Demócrito el filósofo que ríe y de Heráclito el que llora, contrapone la claridad del estilo de aquél a la oscuridad del de éste (*Sobre la adivinación*, II, 64, 133).

8.3. Atomos y vacío

Demócrito y su maestro Leucipo son los primeros materialistas propiamente dichos en la historia de la filosofía occidental. Esto equivale a decir los primeros que explican toda la realidad (sin excluir el alma, el espíritu y los dioses) a partir de la sustancia extensa. Tal vez sólo fueron precedidos en esto por aquellos *lokayata*, cuyo maestro fue Carvaka, en la India, los cuales parecen haber existido desde antes de Buda. Dice Garbe (VIII, 138):

> *El* lokayata *sólo admite la percepción como medio de conocimiento y rechaza la inferencia. Reconoce como única realidad los cuatro elementos (es decir, la materia), y enseña que cuando un cuerpo se forma por la combinación de los elementos, también nace el espíritu, como la cualidad embriagadora surge con la mezcla de ciertos ingredientes. Al destruirse el cuerpo, el espíritu vuelve a la nada.*
>
> (ZIMMER: 1979, p. 471)

Este materialismo, sin embargo, no es estrictamente mecanicista y atomista, puesto que atribuye cualidades originarias a los átomos, lo cual sucede también con el llamado «atomismo indio» del Vaiseshika, cuya doctrina, iniciada por Kanada, «el devorador de átomos», tampoco es materialista porque, aun cuando sus átomos son indivisibles por su pequeñez *(paramanu)*, eternos e indestructibles, se diferencian cualitativamente y representan los cuatro elementos. Por otra parte, el Vaiseshika tampoco explica la naturaleza del alma a partir de los átomos, sino que la concibe como un átomo espiritual o mónada, captable mediante la introspección y la intuición.

Para Demócrito, todo cuanto existe (universos, astros, dioses, almas, cuerpos vivientes y no-vivientes) tuvo un comienzo y tendrá un fin en el tiempo. Lo único eterno e imperecedero, lo único que existe desde siempre y para siempre son los átomos y el vacío. Ellos constituyen, por consigueinte, la realidad originaria y absoluta, lo que, desde la época de los primeros físicos jónicos, se denomina «physis». Al unirse los átomos en el vacío (esto es, en el espacio), originan todas las cosas; al separarse, las cosas perecen y dejan de existir.

Cada átomo tiene, pues, todas las propiedades del ser de Parménides (eterno, indivisible, inmutable), excepto la unicidad, fragmentada por el no ser, que es el vacío. Dentro de cada átomo, sin embargo, no hay lugar para ningún vacío y precisamente por eso el átomo es pleno, compacto e indivisible. En él no cabe cambio interno de ninguna clase (cf. ARISTÓTELES: *Sobre la generación y la corrupción*, 325a).

Los átomos carecen en sí mismos de toda cualidad. No tienen color, olor ni sabor. Las cualidades surgen de la conjunción de los átomos y constituyen, por eso, una realidad secundaria y derivada. He aquí por qué dice Demócrito:

> *Según la opinión existe el color; según la opinión existe lo dulce; según la opinión existe lo amargo; en realidad, sin embargo, existen los átomos y el vacío.*
>
> (68 B 125)

Los átomos no se diferencian, por tanto, entre sí a causa de cualidades (que no tienen), sino solamente por sus características cuantitativas o, por mejor decir, espaciales. Las diferencias entre ellos provienen: 1) de la forma geométrica *(skhema)*, 2) del orden *(taxis)*, y 3) de la posición *(thesis)* (ARISTÓTELES: *Metafísica*, 985b). La forma geométrica (ya regular, ya irregular) constituye la única diferencia interna y es, por eso, la más importante (ARISTÓTELES: *Sobre la generación y la corrupción*, 325b). Por eso, a veces, los átomos, como anota Zeller, son llamados «formas» (ARISTÓTELES: *Física*, 203a). El orden no es una determinación interna, sino que surge de la relación de cada átomo con los demás en el espacio, es decir, de su ubicación dentro de un conjunto. La posición también se refiere a la ubicación de cada átomo en el espacio, pero no con relación a los otros átomos, sino con relación a sí mismo. El ejemplo que trae Aristóteles es muy claro: por su forma *(skhémati)* los átomos difieren entre sí como la *A* difiere de

la *N;* por su orden *(taxei),* como *A N* difiere de *N A;* por su posición *(thesei),* como *Z* difiere de *N.* Las formas de los átomos son infinitas en número. Esto parece indispensable para explicar, como anota Zeller, la infinita variedad de las cosas y de sus transformaciones (ZELLER-MONDOLFO, I-V, p. 168). Por otra parte, los átomos tienen diferentes tamaños, es decir, unos son de mayor volumen que otros (ARISTÓTELES: *Física,* 203a). Sin embargo, como todos son de igual densidad, cuando tienen la misma masa, tienen también el mismo peso.

El hecho de que, al carecer en sí mismos de toda determinación cualitativa, sólo se diferencien por variables cuantitativas nos lleva necesariamente a comparar los átomos democríteos con los números pitagóricos (ALFIERI: 1979). Esto no debe hacernos olvidar que los átomos son siempre realidades extensas y, por consiguiente, materiales, cuya indivisibilidad no proviene de un carácter puramente ideal e inteligible, sino de la ausencia de todo vacío interno.

El vacío dentro del cual se mueven los átomos corresponden al no ser de los pitagóricos, pues éstos, a diferencia de los eleatas, atribuían realidad al vacío (que identificaban con el espacio y aun con el aire). Demócrito no puede dejar de sostener que el vacío (o el no ser) es algo real, porque si no lo fuera, nada separaría a los átomos y no podría explicarse ni la pluralidad de los mismos (o del ser) ni sus movimientos (mecánicos) ni, por consiguiente, el proceso cosmogónico.

El vacío es infinito, en cuanto carece de límites espaciales. Y no podría haber sido concebido de otra manera, si se tiene en cuenta que los átomos y sus posibles combinaciones son infinitos en número (ARISTÓTELES: *Sobre el cielo,* 300b). Cuando los átomos se unen y originan así los cuerpos, el vacío no sólo rodea a esos cuerpos y separa a unos de otros, sino que además está presente, en mayor o menor proporción, dentro de cada uno de esos cuerpos.

Los átomos, como dijimos, no tienen cualidad alguna, pero, al unirse entre sí, originan las diferentes cualidades. Estas son determinadas por la forma, el orden y la posición de los átomos, lo cual quiere decir que lo cuantitativo genera lo cualitativo, que lo primario y original es la cantidad y lo secundario y derivado, la cualidad.

Sin embargo, Demócrito distingue dos clases de cualidades: 1) las que pertenecen a los cuerpos mismos, y son, por tanto, plenamente objetivas, como el peso, la dureza, la densidad (que podrían considerarse como cualidades cuantitativas, en cuanto dependen de un modo directo de la cantidad de átomos y vacío y son más fácilmente medibles), y 2) las que, aun teniendo una base objetiva en la unión de los átomos, no se dan realmente sino en la percepción, esto es, en el sujeto, como el color, el sabor, el calor y el frío, etc. Esta distinción corresponde a la que formulará, en la filosofía moderna, Locke, al llamar a las unas «cualidades primarias» y a las otras «cualidades secundarias» (exactamente al revés de los escolásticos, para los cuales las cualidades primarias serían las inmediatamente percibidas, como el color, el olor, el sabor, etc., y las secundarias las que se captan a través de aquéllas, como la extensión, el movimiento, etc.).

Todos los cuerpos (esto es, todos los entes), inclusive los astros, los dioses y las almas, surgen, para Demócrito, cuando se conjugan los átomos en el espacio; perecen, cuando estos átomos se separan; cambian cuando los mismos cambian de orden o de posición, cuando aumentan o disminuyen en número. A igualdad de masa, el peso de cada cuerpo depende sólo de la mayor o menor proporción de vacío que incluye. Esta concepción atomista supone un estricto *mecanicismo,* ya que, como dice Zeller,

> *toda acción de una cosa sobre otra es de naturaleza mecánica y resulta de una presión o de un choque, e inclusive cuando parece que se ejercita una acción a distancia, se trata siempre en realidad de un efecto mecánico, producido por el contacto.*
>
> (ZELLER-MONDOLFO, I-V, p. 175)

Es claro que los cuatro elementos (cuya teoría había expuesto Empédocles, pero cuya noción venía de la época de los primeros jónicos y pitagóricos) no pueden ser considerados por Demócrito como verdaderos ele-

mentos. Tierra, agua, aire y fuego no son sino cuerpos compuestos de determinadas clases de átomos. El último de ellos, por ejemplo, consta de átomos esféricos, pequeños y muy móviles (ARISTÓTELES: *Sobre el alma,* 405a).

8.4. Mundos y dioses

Los átomos no sólo son eternos, sino que eternamente se mueven en el vacío: «Conviene entender que tal movimiento de los átomos no proviene de ningún principio, sino de la eternidad» (CICERÓN: *Sobre los confines del bien y del mal,* I, 6, 17). La causa del movimiento de los átomos no se puede buscar fuera de su propia naturaleza de cuerpos ubicados en el vacío (ARISTÓTELES: *Sobre la generación de los animales,* 742b). Demócrito no sólo desecha la idea de un motor exterior al Universo (aun en el sentido restringido de Anaxágoras), sino también la de un alma del mundo. Decir, sin embargo, que los átomos se mueven, para él, al azar, constituye un grave equívoco, ya que, si bien dicho movimiento no tiene finalidad alguna, no por eso carece de causas determinadas, naturales y previsibles. Demócrito, no menos que su maestro Leucipo, atribuye todo cuanto acontece a una estricta necesidad, que puede ser aprehendida por la razón *(pánta ek lógou et kaí yp' anánkes)* (67 B 2). De ese equívoco es responsable, sin duda, Aristóteles, según bien advierte Zeller (ZELLER-MONDOLFO, I-V, p. 189), en cuanto identifica sustancialmente la *tykhe* (casualidad, azar) con el *autómaton,* que para Demócrito no significa sino lo que «se produce por sí mismo», lo que es necesario por su propia naturaleza (ARISTÓTELES: *Física,* II, 4). El equívoco es difundido por los estoicos y particularmente por CICERÓN (*Sobre la naturaleza de los dioses,* I, 24, 66) y recogido luego por autores cristianos, como Lactancio (*Instituciones cristianas,* I, 2). Este estricto determinismo mecanicista de Demócrito es parcialmente negado por Epicuro y Lucrecio, quienes introducen la noción de *clinamen (parénklisis).*

Lo que no está tan claro (y, por eso, ha dado origen a muchas discusiones entre los autores antiguos y modernos) es el carácter y la dirección del movimiento de los átomos en el vacío.

La interpretación que da Zeller al respecto, entendiendo el movimiento de los átomos como eterno, vertical y producido por el peso, ha sido muchas veces discutida y hoy, como dice Capizzi, a la luz de las investigaciones de los estudiosos posteriores, casi nada se puede aceptar de ella. Aún en vida de Zeller se publicaron —según el mismo Capizzi recuerda— dos famosas disertaciones sobre el tema: la de Brieger (1884) y la de Liepmann (1885). Desde entonces, en el curso de los últimos cien años, la discusión ha continuado y no es posible seguirla aquí en todos sus detalles.

Resumiendo nuestro punto de vista sobre el problema, podemos decir que, dentro de la filosofía atomista, cabe distinguir tres momentos en lo que toca a la dirección del movimiento de los átomos: 1) el momento inicial, representado por Leucipo; 2) el de la sistematización cosmológica, representado por Demócrito, y 3) el de la sistematización eudemonológica, representado por Epicuro.

En el primero, Leucipo adelanta las ideas generales sobre la naturaleza de los átomos y el vacío, pero no especifica mucho respecto al peso y el tamaño de los mismos. Parece cierto, de todas las maneras, que no concibe su movimiento como una caída en el vacío, sino como «una sacudida en todas las direcciones» *(peripálaxis),* dado que no existe una razón suficiente para que, antes de cualquier colisión, se muevan en un sentido más que en otro cualquiera.

En el *segundo momento,* Demócrito atribuye a los átomos tamaño y peso (ARISTÓTELES: *Sobre la generación y la corrupción,* 326a), pero el peso no constituye una nota esencial (sino más bien una cualidad cuantitativa, derivada del tamaño) y no explica el movimiento eterno de los átomos. Esta es, sin duda, la razón por la cual Aecio afirma que Epicuro añade una tercera propiedad, que es el peso, a las dos originarias que le atribuía Demócrito, esto es, al tamaño y la figura geométrica (AECIO: I, 3, 18). De hecho, Epicuro no hace sino considerar como nota esen-

cial y mencionar explícitamente como tal, lo que Demócrito sólo veía como una cualidad cuantitativa y, por eso, más o menos emplícita. Para el abderita, los átomos se mueven en el seno del infinito vacío y toman la dirección que en cada caso les imprime el choque recíproco con los otros átomos (AECIO, I, 12, 6). Esto quiere decir que el sentido en que cada átomo se mueve depende sólo de lo que Cicerón denomina, en latín, *plaga* (del griego *plegé*), que significa «golpe» o «choque», y que antes de la colisión o «choque» no tenía dirección definida o, si se prefiere decir así, se movía en cualquier sentido indiferentemente.

En el *tercer momento*, Epicuro (seguido fielmente por Lucrecio) sostiene que los átomos se mueven de arriba hacia abajo, con un movimiento rectilíneo y descendente dentro del vacío infinito. Esto implica la atribución a los mismos del «peso» como una propiedad primaria, tan esencial como el tamaño y la forma geométrica. Implica también afrontar la objeción que surge del hecho de que en el infinito espacio no puede haber realmente caída ni subida, ya que no hay arriba ni abajo, como bien lo veían Aristóteles y Cicerón (*Sobre los confines del bien y del mal*, I, 17).

De todas las maneras, cuando Simplicio sostiene que, para Demócrito, todos los átomos se mueven de arriba hacia abajo y que los más ligeros son empujados hacia arriba otra vez por los más pesados (*Sobre el cielo*, 569, 5) no hace sino confundir la doctrina del filósofo de Abdera con la de su lejano sucesor Epicuro, según bien anotan Brieger y Liepmann.

Los átomos se mueven, para Demócrito, desde toda la eternidad. Mondolfo considera que, por eso, hay en él un primer intento de superar la antigua concepción cíclica del tiempo, afirmando una infinita duración lineal (1956, p. 87 y sigs.), aunque en eso el abderita parece haber sido precedido por Anaxágoras. Cuando Burnet y Bailey niegan la eternidad del movimiento de los átomos en Demócrito, arguyendo que los mismos formaban parte inicialmente de una masa compacta e inmóvil (el ser de los eleatas), confunden la prioridad lógica con la cronológica o real.

Los átomos eternos e infinitos en número engendran, por eso, infinitos mundos desde la eternidad. «Así como los átomos están en movimiento desde la eternidad —dice Capelle—, así también surgen y desaparecen los mundos, cuyo número, dado el número infinito de átomos y la inmensidad de espacios vacíos, es también infinito» (1976, pp. 144-145). Cada universo nace en un momento del tiempo infinito, crece, se modifica, decrece y, finalmente, desaparece en otro momento, al separarse los átomos que lo originaron. Puesto que las formas de los átomos y las posibles combinaciones de los mismos son infinitas, cada universo será diferente de los demás. Y aun cuando se admitiera, con Zeller, la posibilidad de que dos universos «sean absolutamente idénticos entre sí» (ZELLER-MONDOLFO, I-V, p. 210), no se podría hablar de un verdadero «retorno» ni tendría aquí cabida la noción del ciclo cósmico. Es cierto, sin embargo, que la tesis de la infinidad del espacio y del infinito número de universos vincula a Demócrito con los primeros filósofos jónicos, como Anaximandro. Y, en lo que se refiere al proceso cosmogónico, la noción del torbellino, que Demócrito (siguiendo a Leucipo) utiliza, puede considerarse asimismo como propia del pensamiento de Anaximandro.

Según Demócrito, dicho torbellino o vórtice surge cuando una multitud de átomos se ve arrastrada, como consecuencia de colisiones previas, a un movimiento de rotación. En el seno de tal movimiento, los átomos se separan según su magnitud y mientras los mayores se dirigen hacia el medio, los menores marchan hacia la periferia. Después de esta separación inicial, se unen entre sí según su figura. A veces se combinan los semejantes con los semejantes y a veces los desemejantes se complementan entre sí. Lo que explica la distribución de los átomos según su tamaño es el hecho de que todas las secciones del torbellino están en contacto y, a través de tal contacto, el movimiento de las secciones exteriores pasa a las interiores. Los átomos de mayor tamaño oponen más resistencia que los pequeños a dicho movimiento. Por eso van hacia la región central, donde el movimiento es menos violento y, al hacerlo, desplazan hacia la superficie a los átomos de más tama-

ño (BURNET: 1958, p. 346). Aristóteles explica la naturaleza de este torbellino cosmogónico de los atomistas comparándolo con «lo que sucede en las aguas y en el aire», donde los cuerpos más grandes y pesados son empujados hacia el centro del vórtice (*Sobre el cielo*, 295a).

No nos detendremos en los detalles de la astronomía de Demócrito. Pero consideramos necesario explicar aquí el origen y la naturaleza que atribuye a los dioses. Según el filósofo de Abdera, los dioses, igual que los mundos y todo cuanto éstos contienen, son el resultado de una combinación de átomos. Los dioses nacen cuando un conjunto de átomos esféricos y brillantes (es decir, ígneos) se unen entre sí. Según veremos más adelante, también las almas humanas constituyen un conglomerado de átomos de fuego. Los dioses, como las almas, nacen, pues, en un momento dado y dejan de existir también en un momento dado. Se trata de dioses mortales, como los de Anaximandro y como los del budismo. Es imposible por eso (y por otras varias razones) identificarlos con los dioses de la religión pública, como hace Zeller, seguido por Delatte. En este punto tiene razón, sin duda, Vlastos, y no deja de ser acertada la opinión de Alfieri (1936, p. 251) que ve en Demócrito una actitud crítica frente a la mitología, aunque ello no le impide una utilización poética o pedagógica de algunos aspectos de la misma. Comparando la teología de Anaxágoras con la de Demócrito, dice C. Ramnoux:

> *Anaxágoras, el promotor del espíritu, eliminó a los dioses de su física; el más espiritual de los dos fue el más radical en la audacia iconoclasta... Demócrito, el inventor del materialismo, y casi de la materia, conservó los dioses justificando la imaginería popular.*
>
> (BRICE PARAIN, 1972, p. 29)

Sólo que el *Nous* de Anaxágoras representa para él la Divinidad (trascendente y a la vez parcialmente inmanente al mundo y al hombre), mientras los dioses de Demócrito no sólo son finitos y mortales, sino también ajenos al hombre y al mundo, ya que ni crean, ni conservan, ni ordenan ni juzgan ni premian ni castigan y, a lo sumo, son arquetipos de la conducta racional y de la vida feliz (BAILEY: 1928, p. 175). Según Delatte, sus «imágenes» o efluvios entran (por la respiración) es el alma de poetas, profetas y sabios, de modo que poesía y filosofía son resultado de una especie de posesión divina, para Demócrito. Pero esta interpretación, como la propone Delatte, contradice la que vincula la teología de Demócrito con la de Epicuro. Sólo podría admitirse, pues, a nuestro juicio, con dos condiciones: 1) esos dioses son entidades atómicas lejanas y no, como cree Delatte, los dioses de Homero y de la religión popular, y 2) la inspiración de las «imágenes» de los dioses (por parte de poetas y filósofos) no responde a ningún designio de aquéllos (en caso contrario, tendríamos ya dioses providentes).

8.5. El hombre y su alma

Demócrito propone una explicación del origen de los seres vivientes. Como Anaxímenes y Jenófanes, sostiene que los animales y el hombre surgieron del limo (CENSORINO: *Sobre el día del nacimiento*, 4, 9). Su filosofía de lo orgánico y su antropología excluyen, lógicamente, toda explicación teleológica, aunque a veces, al hablar del hombre sobre todo, «se acerca tanto a la despreciada teleología cuando su fundamental punto de vista lo consiente» (ZELLER-MONDOLFO, I-V, 228). Su materialismo *mecanicista* * lo ubica, en todo caso, más allá de todo dualismo. Sigue hablando, sin duda, de cuerpo y alma, así como habla de mundos y dioses: el alma no es de naturaleza esencialmente diferente a la del cuerpo ni los dioses están hechos de una sustancia radicalmente distinta a la de los mundos.

Puesto que el alma tiene como función principal la de ser principio de movimiento y de vida, Demócrito la concibe como integrada por átomos sumamente móviles. Para que sean tales deben ser ligeros y esféricos. Pero átomos móviles, ligeros y esféricos son los del fuego, que además generan un intenso calor (F. A. LANGE: 1974, I, pp. 22-23). El alma está compuesta, pues, de

fuego, ya que el fuego representa mejor que ninguno de los elementos clásicos, la movilidad y el calor. Coincide así Demócrito con Heráclito. Los átomos ígneos que constituyen el alma se encuentran extendidos, como una vasta red, por todo el cuerpo (ARISTÓTELES: *Sobre el alma,* 406b). Sin embargo, no en todas partes son tan abundantes y móviles como en los órganos (cerebro, hígado, corazón, etc.), donde residen las funciones espirituales y —cabría suponer— en los sensorios.

Los átomos psíquicos, por su propia naturaleza móviles y ligeros, salen con relativa facilidad del cuerpo que animan. Si este proceso no estuviera equilibrado por otro contrario, se infiere que pronto el hombre quedaría sin alma y sin vida. Pero la respiración tiene precisamente como objeto introducir en el cuerpo humano nuevos átomos ígneos, que flotan en el aire y que no sólo sustituyen a los que salen, sino que también impiden la salida de otros. La muerte sobreviene cuando la expiración es más intensa que la inspiración o, simplemente, cuando cesa toda respiración, porque en este caso, como dice Zeller, «vencida toda resistencia por la presión del aire, se dispersa el fuego interno».

El sueño es una muerte parcial, ya que mientras dormimos salen del cuerpo sólo algunas partículas de fuego. Así lo sostendrá luego Lucrecio (IV, p. 913 y sigs.), pero nada nos impide suponer que tal concepción se remonte hasta el propio Demócrito. Como el mismo poeta latino, sostiene también el filósofo de Abdera que los átomos ígneos, los cuales, unidos, formaban el alma (vivificando el cuerpo y haciendo que percibiera y pensara), una vez salidos del cuerpo, se dispersan y jamás vuelven a él. Toda inmortalidad y toda resurrección quedan así rigurosamente excluidas (pese a lo que digan Enriques y Mazziotti) en el contexto de esta psicología cónsona con el materialismo mecanicista * (68 B 297). Esto no quiere decir, sin embargo, que no se pueda ver en los átomos ígneos del alma una influencia de la doctrina pitagórica de la divinidad del alma, como sostiene L. A. Stella.

El alma, en todo caso, es considerada por Demócrito como superior al cuerpo. En no pocas ocasiones demuestra que valora mucho más la inteligencia y la virtud moral provenientes del alma que la fuerza y la belleza del cuerpo (68 B 105; B 57; etc.). El cuerpo desempeña el papel de morada o alojamiento del alma (68 B 288). Esta parece ser asimilada, a veces, a la divinidad (cf. CICERÓN: *Sobre la naturaleza de los dioses,* I, 12, 29). Y, sin embargo, tal superioridad del alma no implica ninguna diferencia esencial respecto al cuerpo, sino simplemente una diferencia cuantitativa o de grado, ya que el alma misma es un compuesto de átomos (como lo son los dioses), que empieza a existir en un momento dado y deja de existir en otro momento (AECIO, IV, 7, 4).

Aristóteles dice que Demócrito identifica alma y entendimiento (*Sobre el alma,* 404a), pero tal identificación no está probablemente explícita en el texto del abderita y sólo sale a luz con Epicuro.

8.6. Teoría del conocimiento

La teoría del conocimiento se vincula, en Demócrito, por una parte, con su concepción del alma y, por otra, con su ética.

En cuanto el alma es considerada como un complejo de átomos, hay en él una psicología y una antropología consecuentemente materialistas que no pueden dejar de prolongarse en una concepción también materialista del conocimiento. Este queda reducido, en principio, a un proceso físico-fisiológico, ya que la fuente de todo conocimiento es la sensación y la sensación consiste esencialmente en un contacto entre los órganos sensoriales y las cosas sensibles.

Aristóteles dice, por eso, que Demócrito reduce toda sensación al tacto (*Sobre el sentido,* 442a).

Cualquier espontaneidad y cualquier teleología están obviamente excluidas y el mecanicismo se aplica con entero rigor. De los cuerpos emanan efluvios *(aporroiai)* que reproducen sus figuras *(eídola).* Estos efluvios se mueven a través del espacio y chocan con otros cuerpos y con otros efluvios. A veces llegan hasta los sensorios del hombre y a través de ellos penetran en el cuerpo. De esta manera surge la sensación (TEOFRASTO: *Sobre el*

sentido, 54-55). Hay que hacer notar, sin embargo, que ésta no se produce sin que se den ciertas condiciones (de carácter cuantitativo y mecánico): 1) las figuras transmitidas por los efluvios suelen deformarse (por choque o contacto con otros cuerpos) antes de llegar a los sensorios, lo cual explica en parte las ilusiones sensoriales; 2) los efluvios deben tener un mínimo de vigor y comprender cierta cantidad de átomos, pues en caso contrario no llega a haber una verdadera impresión, y 3) los átomos y los efluvios deben guardar cierta afinidad o similitud básica con los sensorios (en su tamaño y en su forma), porque si fueran enteramente disímiles, la sensación no se produciría. (Desde este punto de vista, Demócrito está más cerca de Empédocles que de Heráclito, pues acepta el «similia similibus») (TEOFRASTO: *Sobre el sentido*, 50). A diferencia de Aristóteles, admite Demócrito la posibilidad de que existan sentidos diferentes de los que el hombre actualmente tiene (AECIO, IV, 10, 4). También sostiene que las sensaciones son más numerosas que los objetos sensibles (AECIO, IV, 10, 5).

Esta teoría general de las sensaciones es aplicada a cada uno de los cinco sentidos, pero particularmente a la vista y al oído. Las figuras o imágenes que surgen de los cuerpos, al reflejarse en los ojos y dispersarse luego por todo el organismo, producen la visión. Esta, sin embargo, no reproduce nunca exactamente y con absoluta claridad la figura del objeto, ya que la imagen se desgasta al viajar a través del aire y se deforma al chocar con las imágenes que los ojos mismos (en cuanto son cuerpos compuestos de átomos) emiten. Al tratar del oído y la audición, Demócrito anuncia más de cerca la teoría de Aristóteles al respecto (aun cuando para éste toda sensación consista esencialmente en un cambio cualitativo). En efecto, para el abderita, el sonido surge como un flujo de átomos (provenientes del cuerpo sonoro) que mueve el aire circundante, donde aquéllos se unen entre sí, según sus formas y tamaños. Tales átomos penetran en el cuerpo humano a través del oído (órgano capaz de recibir una gran copia de los mismos) y, al encontrarse con los átomos ígneos del alma, dan origen a la audición (TEOFRASTO: *Sobre el sentido*, 61).

Consecuentemente con su materialismo mecanicista, Demócrito reconoce en la experiencia sensible la fuente única de todo conocimiento (TEOFRASTO: *Sobre el sentido*, 58). El choque de las imágenes atómicas con nuestros sensorios es causa tanto de la sensación como de la intelección (AECIO, VI, 8, 10) y gracias a tal choque «no sólo vemos sino que también pensamos», según palabras de Cicerón (*Sobre los confines del bien y del mal*, I, 6, 21).

Desde este punto de vista, no se puede negar el carácter sensista de la gnoseología de Demócrito. Sin embargo, hay en ella un notable esfuerzo por evitar el reduccionismo, lo cual se traduce en testimonios aparentemente contradictorios al respecto. Demócrito, en efecto, contrapone, según Sexto Empírico, dos clases de conocimiento: el de los sentidos y el del intelecto, y considera al primero oscuro e incapaz de proporcionar la verdad y al segundo genuino y apto para pronunciar juicios verdaderos (68 B 11).

Con los sentidos captamos las cualidades (como color, olor, sabor, etc.) que son parcialmente subjetivas y, por eso, en cuanto dependen de la variable condición del sujeto, variables y oscuras. Con el intelecto, en cambio, captamos la única realidad plenamente objetiva (inmutable y eterna) que son los átomos y el vacío. El mismo Sexto Empírico explica que Demócrito rechaza las apariencias sensibles, considerando que no les corresponde la verdad, sino sólo la opinión, y que la verdad se encuentra sólo en el conocimiento de los átomos y el vacío:

> *Opinión es lo dulce, opinión lo amargo, opinión el calor, opinión el frío, opinión el color; verdad son los átomos y el vacío.*
>
> (68 B 9; B 125)

Cuando Demócrito, citado en el mismo pasaje de Sexto, añade que en realidad no conocemos nada inmutable, sino sólo apariencias mudables, que dependen del estado o disposición de nuestro cuerpo, se está refiriendo sólo al conocimiento de los sentidos. Todo el relativismo, y aun el escepticismo, que se pueden atribuir a

Demócrito corresponden a esta clase de conocimiento. Así, cuando dice que no sabemos nada acerca de nada (68 B 7), que no podemos conocer la naturaleza de las cosas (68 B 8), que, de acuerdo con la verdad, no sabemos cómo es o deja de ser cada objeto (68 B 10), está hablando sin duda de la mera percepción sensorial. Pero cuando sostiene que la verdad está en el abismo (68 B 117), deja entender que, por debajo de todas las sensaciones, muy en lo profundo, hay otro tipo de conocimiento capaz de llegar a las cosas como son en sí y de alcanzar la verdad. A esto se refiere, probablemente, Hipócrates al decir que todo lo que escapa a la vista (de los ojos) pertenece al dominio de la vista (del intelecto) (*Sobre el arte*, 11, pp. 16, 17). El mismo Sexto Empírico complementa el fragmento que antes citamos (68 B 11) con otro párrafo de las *ipsissima verba:*

> *Cuando el conocimiento oscuro no puede ya por la pequeñez (del objeto) ver, ni oír, ni oler, ni gustar, ni sentir con el tacto, sino que es preciso investigar lo que es más sutil, entonces sobreviene el conocimiento auténtico, como dotado de un órgano más sutil para pensar.*

El conocimiento que se logra con los cinco sentidos es oscuro, mudable, subjetivo, en cuanto tiene como objeto las cualidades (color, sonido, olor, sabor, cualidades táctiles); el que se obtiene con el pensamiento, es decir, con el intelecto, es auténtico, inmutable, objetivo, en cuanto tiene como objeto a los átomos (con su forma, su orden y su posición) y al vacío. El intelecto, que capta la naturaleza de los átomos, equivale analógicamente al intelecto de Platón, que aprehende la realidad de las formas, y a la razón de Perménides, que conoce la realidad del ser y recorre «el camino de la verdad». Por su parte, los sentidos son, para Demócrito, en cuanto perciben las cualidades diversas y mudables, equivalentes al conocimiento sensible, que conforma, para Platón, la *doxa* y que representa, para Perménides, «el camino de la opinión».

Pero mientras Parménides y Platón establecen entre los sentidos y el intelecto (o razón) una diferencia de esencia y de origen, Demócrito sólo puede postular una diferencia de grado y de intensidad. De hecho, el conocimiento intelectual no constituye sino un refinamiento del sensorial, una profundización o sutilización del mismo. Supone la actividad de los sentidos y en ella se funda; no tiene ni puede tener un origen diferente, puesto que el intelecto se identifica con el alma y el alma es una red de átomos ígneos. Contemplada a la luz del sensualismo y del empirismo modernos, esta posición no puede parecer extraña. Ni Locke ni Condillac dejan de señalar las diferencias entre la actividad sensorial y la racional, al mismo tiempo que sostienen la identidad de su origen y la gradual (no esencial) diferenciación de sus funciones. La diferencia básica entre Parménides y Demócrito está en que el primero establece un abismo insalvable entre ser (verdad) y parecer (opinión), por lo cual se ve forzado a rechazar todo conocimiento sensorial, mientras el segundo, inclusive cuando contrapone vigorosamente el ser (el átomo) y el aparecer (las cualidades), el conocimiento genuino del intelecto y el oscuro de los sentidos, tiende un puente entre uno y otro y, empeñado en justificar de algún modo el desorden sensorial, intenta encontrar la causa de las cualidades en la racionalidad cuantitativa de los átomos. Platón tratará de hacer lo mismo mediante un recurso metafísico: la imitación y la participación.

8.7. Etica, pedagogía, política

En Demócrito, como en Heráclito, hay una ética claramente paralela a la teoría del conocimiento y a la ontología. Algunos de sus fragmentos morales podrían considerarse también gnoseológicos. Resulta muy difícil, en todo caso, aceptar con Zeller que la ética de Demócrito «está todavía muy lejos de una elaboración científica» (ZELLER-MONDOLFO, I-V, 253). Tampoco parece fundada la opinión de aquellos historiadores que, contrariando la interpretación de Natorp (1893), sostienen que no se la puede relacionar con su ontología *, es decir, con su física (Bailey, Cataudella, Nestle, Alfieri, De Vogel, etc.).

La oposición establecida, en el plano gnoseológico, entre conocimiento sensorial y conocimiento racional, se reproduce, en el plano ético, como oposición entre el caos y la confusión de la vida sensible y el orden y la medida de la vida racional. Pero así como antes no se proponía abolir la sensación para dar lugar a la pura razón (según quieren Parménides y los eleatas), sino usar la sensación como base y punto de partida para la razón, ahora tampoco trata de destruir lo sensible en provecho de lo racional, sino, más bien, de someter la vida de los sentidos al control de la razón y de preferir el bien intelectual o estético al mero placer físico. Este no deja de ser, sin embargo, el punto de partida para explicar toda actividad humana: «El límite entre lo útil y lo perjudicial es el placer y el displacer» (68 B 4). Placer y displacer son los límites, pero todo límite supone una medida y esta medida no es sino la razón. Así como la sensación es el punto de partida de todo conocimiento pero no la meta o el punto de llegada del mismo, así podría decirse que el placer corporal es la raíz de todo placer (como afirmará luego Epicuro), pero no el fruto más alto y apetecible, que Demócrito encuentra en el placer intelectual y estético.

La ética de Demócrito se diferencia no sólo del *hedonismo* * radical de Aristipo y los cirenaicos (que identifican el bien con el placer actual o placer en movimiento), sino también del hedonismo temperado de Epicuro (que busca el placer en quietud o el estado placentero), aun cuando por sus orígenes y por muchos de sus juicios *axiológicos* * se aproxime a este último. Habría que decir —si deseamos ser precisos— que la ética democrítea constituye una especie de *eudemonismo* * desprovisto de la *teleología* * y ajeno al esencialismo que son característicos de la ética aristotélica. En un pasaje conservado por Estobeo dice:

> *Lo mejor para el hombre es pasar la vida permaneciendo todo lo posible en estado de ánimo sereno y sufriendo lo menos posible. Esto se podría lograr si uno no hiciese consistir el placer en cosas perecederas.*
>
> (68 B 189)

La tranquilidad, que es un estado o situación permanente del alma, se logra cuando se sustituye el placer sensible y el gozo corporal por el conocimiento y el arte. Tal tranquilidad equivale al bien, y el bien, igual que la verdad, es universal y tiene carácter objetivo, por oposición al placer (sensible), que es subjetivo y particular. Uno de los fragmentos transmitidos bajo el nombre de Demócrates dice: «Para todos los hombres es lo mismo el bien y la verdad; el placer, en cambio, es diferente para cada uno» (68 B 69). Como hace notar Vlastos, «bien» y «verdad» corresponden al «ser», el «ser» es igual a «los átomos y el vacío» y el «bien» a la «felicidad», y, por contraposición, el «placer» (de los sentidos) corresponde a la «opinión» (esto es, a la apariencia) (1975, II, p. 388). Mesiano ha mostrado la similitud entre el concepto democríteo de *euthymía*, entendido como «el placer espiritual de quien vive de acuerdo con los más rectos principios morales», y las nociones aristotélicas de *khara* y *euphrosyne* (1951, p. 89). A partir de aquí no resulta difícil encontrar el hilo que unifica la aparentemente dispersa y asistemática moral contenida en los aforismos de Demócrito. Se entiende bien el carácter mudable y engañoso que atribuye a todo placer sensible: «A quienes buscan los placeres del vientre, extralimitándose en las comidas o bebidas o deleites sexuales, los placeres se les hacen breves e inconsistentes y les duran el tiempo en que comen o beben; los dolores, por el contrario, son (para ellos) muchos (y grandes). Porque, en efecto, este género de deseos les está siempre presente, y aunque se cumpliera lo que desean, el placer pasa rápido y nada bueno queda en ellos sino un corto deleite y la necesidad de volver otra vez a lo mismo» (68 B 235). Para conquistar el bien supremo, que es la felicidad, considera Demócrito indispensable la sabiduría práctica y el ejercicio de la razón moral *(poliphrosyne)*, y hasta puede decirse que tal ejercicio, en cuanto comporta una recta voluntad y un ánimo sereno, no es otra cosa sino la felicidad misma.

Aunque admite que «si alguien creyera que los dioses todo lo vigilan, no faltaría ni oculta ni manifiestamente» (68 B 112), insiste en que el último y supremo juez de nuestra conducta es nuestra propia conciencia moral:

vista preanuncia no sólo a Aristóteles y Platón, sino también a los antiguos estoicos. Exhorta, por eso, a sus lectores a «aprender el arte de la política, que es el mayor de todos, y arrastrar los contratiempos de los cuales surgen para los hombres cosas grandes y esplendorosas» (68 B 157).

Demócrito no considera al Estado como un organismo, al modo de Platón, ni cree que el individuo constituya un instrumento del Todo político, como Aristóteles, pero sostiene la primacía del interés común, en la medida en que éste es condición y garantía de todo interés personal. «Es preciso considerar las cosas que atañen a la Ciudad como más importantes que las demás, de modo que marchen regularmente, y no ser amante de disputas en lo que se refiere a la justicia ni de desplegar la fuerza en provecho propio, contra el bien común. Porque una Ciudad bien gobernada constituye un admirable género de rectitud, y en él todas las cosas se salvan; y al salvarse esto, todo está salvado, y al perderse, todo se pierde» (68 B 252).

Un valor político fundamental es la paz interior, que fortalece a la Ciudad y hace posible la derrota de sus enemigos exteriores. También en esto concuerda Demócrito con Platón, aunque no esté dispuesto, como él, a sacrificar los derechos individuales y las libertades públicas para lograr el fortalecimiento del Estado. Dice, en efecto, el abderita: «Solamente por la concordia es posible llevar a cabo grandes empresas y las ciudades logran vencer a sus enemigos; de otro modo, no» (68 B 250). Pero un gobierno despótico (así se trate de un despotismo ilustrado y eficiente) es siempre negación de la concordia, que no puede fundarse en la voluntad de uno o de unos pocos: «La pobreza en la democracia es tanto más excelente que la proclamada felicidad de las tiranías cuanto la libertad lo es comparada con la esclavitud» (68 B 251).

La moral, que tiene por juez a la propia conciencia, es para Demócrito más importante que el derecho. Por eso recomienda «no decir ni hacer nada malo», aunque uno esté solo, y aprender a sonrojarse mucho más ante uno mismo que ante los demás (68 B 244). Está convencido, en efecto, de que todos los hombres podrían

vivir en plena libertad y que las leyes resultarían superfluas si los hombres vivieran moralmente, es decir, sin envidia y sin mutuas injurias (68 B 245). La ley adquiere así el carácter de un mero suplemento, que llega a donde la conciencia moral no alcanza, y cuyo fin es salvaguardar la vida y los intereses de los ciudadanos. Sin embargo, ella misma resulta ineficaz cuando los hombres no la acatan (68 B 248).

Demócrito, al igual que varios sofistas, profesa como dicen Enrique y Lana, el *cosmopolitismo* *. Sin embargo, este ideal no es universal e irrestrictivamente postulado por él: El universo es la patria de la razón y, por consiguiente, del sabio; sin embargo, la irracionalidad de la conducta humana (que supone el predominio de las pasiones y la violencia) torna necesaria (y por tanto, racional) la existencia del Estado (que es siempre particular y aun local) y justifica (condicionalmente) la lealtal a la *Polis*. El cosmopolitismo de Demócrito no implica todavía, como entre los cínicos, el rechazo absoluto del derecho positivo, aunque sí la interpretación del mismo como recurso meramente supletorio y más bien lamentable.

LA FILOSOFIA PRESOCRATICA

1. **Filosofía jónica** (Monismo dinámico) (siglo VI a. de C.)	Escuela de Mileto	Tales Anaximandro Anaxímenes
	Heráclito	
2. **Filosofía pitagórica** (siglos VI-V a. de C.)	Pitágoras	
	Escuela pitagórica	Hipaso Hipodamo Faleas Filolao
	Alcmeón	
3. **Filosofía eleática** (Monismo estático) (siglos VI-V a. de C.)	Jenófanes	
	Escuela de Elea	Parménides Zenón Meliso
4. **Filosofía pluralista** (siglo V a. de C.)	Pluralismo cualitativo	Empédocles Anaxágoras
	Pluralismo cuantitativo (atomismo)	Leucipo Demócrito
5. **Segunda filosofía jónica** (siglo V a. de C.)	Diógenes de Apolonia Arquelao Hipón Cratilo	

Apéndice



1. Comentario de texto

Texto: Heráclito, 22 B1

2. Textos y preguntas

Texto 1: Anaxímenes, 13 B2
Texto 2: Heráclito, 22 B30
Texto 3: Demócrito, 68 B125

1. Comentario de texto

Texto: Heráclito, 22 B1

De este logos, *que siempre existe, los hombres permanecen ignorantes, antes de haberlo escuchado y aun después de que por primera vez lo escuchan; porque aunque todas las cosas se originan según este* logos, *asemejanse aquéllos, sin embargo, a los insipientes, pues tantean por medio de palabras y de obras semejantes a las que yo empleo, cuando separo cada cosa según la naturaleza y explico en qué consiste. Mas a los otros hombres se les oculta cuanto hacen despiertos, del mismo modo que olvidan cuanto hacen dormidos.*

(Sexto Empírico: *Contra los matemáticos,* VII, 132)

Comentario

Heráclito escribió en prosa (mientras Parménides lo hizo en verso) y escribió una sola obra que, como la de sus predecesores milesios, se titula *Sobre la naturaleza.* De ella conservamos poco más de un centenar de fragmentos. Los filólogos discutieron mucho (sobre todo en el siglo xix) acerca del orden y de la disposición de dichos fragmentos dentro de la obra original. H. Diels, autor de una edición crítica de todos los fragmentos y testimonios de los filósofos presocráticos, a fin de desechar cualquier criterio subjetivo de ordenación, optó por ubicar los fragmentos de Heráclito según el orden alfabético de las fuentes. Sin embargo, puso en primer lugar el que aquí comentamos —cuya fuente es de Sexto Empírico— por el hecho de que, según el mismo Sexto, este fragmento corresponde al inicio del libro de Heráclito. Al referirse al *logos,* el filósofo se refiere en primer lugar al libro o discurso que comienza a escribir, ya que *logos* significa precisamente discurso o libro. Pero he aquí que este discurso o libro expresa, según él, un discurso eterno, que existe desde siempre y para siempre, de manera que la palabra filosófica, temporal y contingente, revela la palabra cósmica, eterna y necesaria.

Logos quiere decir, primero, discurso o palabra, pero, en cuanto la palabra o discurso traduce un pensamiento, quiere decir también pensamiento o razón. Por otra parte, así como el sentido lógico o noético se vincula con el sentido gramatical o lingüístico, también con el sentido lógico se vincula el ontológico, de modo que *logos* llega a significar igualmente la verdadera realidad de las cosas, la cual, en Heráclito y en sus precursores milesios, se expresa con el término *physis. Logos* equivale, pues, a *physis* o naturaleza. Según esto, al hablar aquí del *logos,* Heráclito se refiere no sólo a la ley lógica o necesidad interna del pensamiento, sino también a la razón cósmica que establece la ley natural. Pero, en cuanto la naturaleza o *physis* es, para el filósofo, lo divino, el *logos* debe ser asimismo considerado como Principio divino. El *logos* es el ritmo racional del fuego, es decir, la ley de la naturaleza-divinidad al manifestarse en los innumerables modos que conforman el cosmos. Del fuego *(physis-theion)* dice Heráclito que es eterno y eternamente viviente (22 B 30); del *logos* afirma aquí que es verdaderamente eterno.

Los hombres ignoran estos *logos* no sólo antes de que su experiencia de la realidad y de sí mismos se los revele sino aun después de haberlo escuchado muchas veces en las cosas y en el alma; no sólo antes de haber leído el libro del filósofo sino también después de haberlo hecho. Todos ellos se parecen a los ignorantes que andan a tientas, sin una verdadera razón que los ilumine.

Confían en la experiencia sensible, que es mal y maestro para quienes ignoran la ley universal y la razón cósmica. Tratan de imitar al filósofo y de distinguir, como él hace, las cosas, refiriéndolas a la naturaleza o principio universal *(physis)*, pero no lo consiguen porque no conocen el *logos*, fundamento de toda sabiduría. Al ignorarlo, pasan por la vida sin comprender nada, sin entender siquiera las cosas con las cuales tienen trato cotidiano (22 B 72). Como si estuvieran dormidos y soñaran sueños que pronto se olvidan. Los hombres que viven una vida puramente sensorial son como los durmientes: cada uno de ellos tiene un mundo propio y particular; los que viven una vida racional y están despiertos al *logos* tienen un mundo común único (22 B 29). Por eso, a continuación del fragmento comentado, dice que es necesario adherirse a lo común, aunque los más vivan «como si tuvieran un entendimiento particular» (22 B 2). Ser hombre, estar despierto y consciente de sí, no es otra cosa más que participar de la vida de la *physis* y del «cosmos» mediante el *logos* universal y divino, el cual nos revela «que todo es uno» (22 B 50).

2. Textos y preguntas

Texto 1: Anaxímenes, 13 B2

Así como nuestra alma, siendo aire, nos gobierna, así también el soplo y el aire, al cosmos todo abarcando, gobierna.

(AECIO: I, 3, 4)

Preguntas:

A) ¿Qué significa, para Anaxímenes y para todos los filósofos jónicos, la *physis*?
B) ¿En qué se basa Anaxímenes para sostener que el aire es la *physis*?
C) ¿Qué relación establece entre el Universo (macrocosmos) y el hombre (microcosmos)?
D) ¿Qué filósofo continúa la filosofía de Anaxímenes y trata de darle una rigurosa fundamentación en el siglo v?

Texto 2: Heráclito, 22 B30

Este cosmos, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses o de los hombres, sino que siempre fue, es y será fuego siempre viviente, que según medidas se enciende y según medidas se apaga.

(CLEMENTE: *Tapices*, V)

Preguntas:

A) ¿Qué es la *physis* para Heráclito?
B) ¿Cuál es el concepto de eternidad que el texto revela y a qué otro concepto de eternidad se opone?
C) Cuando niega que el cosmos haya sido hecho por los dioses, ¿está negando la existencia de todo dios (ateísmo) o está suponiendo que Dios es la sustancia del mundo (panteísmo)?
D) ¿Qué relación establece Heráclito entre cosmos, fuego y logos?

Texto 3: Demócrito, 68 B125

Según la opinión existe el color; según la opinión existe lo dulce; según la opinión existe lo amargo; en realidad, sin embargo, existen los átomos y el vacío.

(GALENO: *Sobre la medicina empírica*, 1259, 8 Schöne)

Preguntas:

A) ¿En qué consiste, para Demócrito, la realidad absoluta, es decir, lo que existe desde siempre y para siempre y no tiene causa alguna fuera de sí?
B) ¿Por qué puede decirse que Demócrito es materialista y mecanicista?
C) ¿Qué significa en el texto «por convención» y por qué se opone a «en realidad»?
D) ¿Qué es lo que los sentidos (vista, gusto) perciben y cómo se conoce la realidad (lo que es en sí y por sí)?

Glosario

Acto y potencia: Nociones básicas de la filosofía aristotélica. *Acto* es lo perfecto, lo cumplido, lo realizado; *potencia* es lo imperfecto, lo incumplido, lo no realizado, pero en cuanto puede llegar a la perfección y la realización. Todos los entes del universo representan una mezcla de potencia y acto. Dios es el Acto Puro, es decir, el Acto sin potencia, el Acto pleno y absoluto.

Animismo: Doctrina según la cual todos los entes que conforman el universo están dotados de alma.

Antropología: Disciplina filosófica (o científica) que se ocupa del hombre (cf. *antropológico*).

Antropomorfismo: Tendencia a representar o pensar la realidad no humana (y, en especial, la divina) bajo forma humana (cf. *antropomórfico*).

Axiología: Teoría de los valores (cf. *axiológico*).

Cosmogonía: Doctrina (mitológica, filosófica o científica) sobre el origen y la formación del universo (cf. *cosmogónico, cosmogénesis*).

Cosmologia: Teoría de la naturaleza y estructura del universo (cf. *cosmológico*).

Cosmopolitismo: Doctrina política según la cual la verdadera patria de cada hombre es el mundo.

Cosmovisión: Concepción general de la realidad.

Cratomorfismo: Tendencia a representar la realidad humana (o divina) a imagen y semejanza de quienes detentan el poder (cf. *cratomórfico*).

Ctónico: Dícese de lo referente a la tierra (religión, culto, etcétera).

Dinamismo: Doctrina cosmológica que, en oposición al mecanicismo, explica la realidad última del mundo como fuerza o ímpetu (cf. *dinamista*).

Dualismo: Teoría (metafísica, cosmológica, antropológica) que postula la existencia de dos realidades irreductibles (cf. *dualista*).

Escatología: Doctrina de la suerte final del hombre y de la vida de ultratumba (cf. *escatológico*).

Escepticismo: Teoría que niega la posibilidad de distinguir la verdad del error (cf. *escéptico*).

Etnocentrismo: Tendencia a considerar el propio pueblo y la propia cultura como centro de la Humanidad.

Etnogénico: Dícese de lo referente al origen de los pueblos.

Eudemonismo: Doctrina ética que identifica el bien con la felicidad (cf. *eudemonista*).

Eudemonológico: Referente a la felicidad.

Exégesis: Interpretación de textos y pensamientos (cf. *exegético*). Sinónimo: *hermeneútica*.

Fenomenismo: Doctrina filosófica según la cual toda la realidad se reduce a los hechos captados por los sentidos.

Filosofema: Fórmula filosófica.

Gnómica: Se dice de la sabiduría moral que se expresa en refranes y apotegmas.

Gnoseología: Teoría del conocimiento.

Hedonismo: Doctrina ética que identifica el bien con el placer (cf. *hedonista*).

Helenomorfismo: Modo del *etnocentrismo,* que tiende a considerar toda la realidad humana como variante o derivada de la realidad helénica (cf. *helenomórfico*).

Hilemorfismo: Teoría aristotélica que explica toda realidad física como un compuesto de materia y forma (cf. *hilemórfico*).

Hilozoísmo: Teoría que considera a todo cuerpo dotado de vida (cf. *hilozoísta*).

Hybris: Palabra griega que designa la soberbia, en cuanto deseo de traspasar los límites asignados a cada uno por su propia naturaleza.

Imago mundi: Expresión latina que equivale a *cosmovisión.*

Karma: Palabra sánscrita que designa la fuerza de una acción en la medida en que conduce a determinadas consecuencias.

Mecanicismo: Teoría que explica la constitución de la realidad (física, humana, etc.) a partir de partículas materiales que se mueven en el espacio (cf. *mecanicista*).

Metafísica: Disciplina filosófica que trata del ser en cuanto ser o de la realidad última de las cosas (cf. *metafísica*).

Metempsicosis: Doctrina según la cual las almas humanas se unen, después de la muerte, a otros cuerpos humanos o animales (Sinónimo: *transmigración*).

Monismo: Teoría (metafísica, cosmológica, antropológica) que postula la existencia de una única realidad. *Monismo estático* es el que, al afirmar la unidad, excluye, como ilusoria o puramente apariencial, toda pluralidad. *Monismo dinámico,* en cambio, es aquel en el cual la unidad no excluye la pluralidad sino que tiende a considerarla como manifestación modal de la misma. *Monismo psico-físico* es el que considera lo corpóreo y lo mental como dos caras de una misma moneda (cf. *monista*).

Ontología: Teoría general del ser o del ente.

Pampsiquismo: Teoría según la cual todo cuerpo tiene un alma (cf. *pampsiquista*).

Panenteísmo: Teoría metafísica que afirma la existencia de todas las cosas y del universo mismo en Dios y como parte de Dios (cf. *panenteísta*).

Panteísmo: Teoría metafísica que identifica a Dios y el mundo (cf. *panteísta*).

Pluralismo: Teoría (metafísica, cosmológica, antropológica) que postula la existencia de múltiples realidades irreductibles (cf. *pluralista*).

Samsara: Palabra sánscrita que designa la vida en cuanto genera deseo, insatisfacción y dolor, y constituye un obstáculo a la unión con lo Absoluto.

Soteriología: Doctrina de la salvación del alma (cf. *soteriológico*).

Teísmo: Teoría metafísica que distingue al mundo y a Dios, y considera a éste como un ser personal (cf. *teísta*).

Teleología: Teoría que recurre a la noción de «finalidad» para explicar la realidad cósmica o humana (cf. *teleológico*). Sinónimo: *finalismo.*

Teofanía: Manifestación de la divinidad.

Teogonía: Doctrina mitológica del origen de los dioses (cf. *teogónico*).

Unum per se - Unum per accidens: Locuciones latinas, originadas en la filosofía escolástica, que designan, respectivamente, a *lo que tiene unidad interna o esencial* y a *lo que tiene unidad externa o circunstancial.*

Bibliografía

Las citas de los autores estudiados y sus fuentes se dan en el texto. Los fragmentos y testimonios de los filósofos presocráticos son citados según la edición de Diels (*Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1966). Allí cada autor tiene un número (Heráclito, por ejemplo, es 22; Parménides, 28; Anaxágoras, 59, etc.). La letra *A* que sigue al número significa *Testimonios;* la letra *B* quiere decir *Fragmentos.*

ABBAGNANO, N. (1946): *Storia della filosofia.* Turín.
ACRI, F. (1870): «Dei sistemi di Empedocle e Democrito», *Revista sicula di Scienze, litteratura ed arti,* vol. 4. Palermo.
ALBERTELLI, P. (1939): *Gli Elati.* Bari.
ALFIERI, V. (1936): *Gli Atomisti.* Bari.
— (1979): *Atomos-Idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco.* Galatina.
BAILEY, C. (1928): *The Greek Atomists and Epicurus.* Oxford.
BEARE, J. I. (1906): *Greek Theories of Elementary Cognition.* Oxford.
BERGE, D. (1948): *O logos heraclitico.* Río de Janeiro.
BICKEL, E. (1925): *Homerischer Seelenglaube.* Berlín.
BIDEZ, J. (1973): *La biographie d'Empédocle.* Hildesheim-Roma.
BIGNONE, E. (1963): *Empedocle. Studio storico.* Roma.
BRIEGER, A. (1884): *Die Urbewegung der Atome.* Halle.
BROCHARD, V. (1954): *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne.* París.
BURKERT, W. (1962): *Weisheit and Wissenschaft.* Nuremberg.
BURNET, J. (1958): *Early Greek Philosophy.* Londres.
CAPELLE, W. (1976): *Historia de la filosofía griega.* Madrid.
CASTIGLIONI, A. (1927): *Storia della medicina.* Milán.
CHEVALIER, J. (1968): *Historia del pensamiento,* I. Madrid.
COLLI, G. (1948): *Studi sulla filosofia greca.* Milán.
CORNFORD, F. M. (1939): *Plato and Parmenides.* Londres.
CROISSET, M. (1911): *Las democracias antiguas.* Madrid.
DELATTE, A. (1915): *Etudes sur la litterature phythagoricienne.* París.
DE RUGGIERO, G. (1918): *La filosofía dei greci.* Bari.
DIÈS, A. (1909): *Le cycle mystique.* Rennes.
DROTTON, E., y VANDIER, J. (1968): *Historia de Egipto.* Buenos Aires.
EISLER, R. (1910): *Weltenmantel und Himmelzelt.* Munich.
FREEMAN, K. (1966): *The Pre-Socratic Philosophers.* Londres.
FRITZ, von K. (1940): *Phytagorean Politics in Southern Italy.* Nueva York.

GANSZYNIECK, R. (1920): «Die biologische Grundlage der Jonischen Philosophie», *Archiv Für die Geschichte der Naturwissenschaft und Technik.*
GARBE, R. (1967): «Lokayata», *Hastings Encyclopaedia of Religion and Etchics.* Edinburgo.
GERNET, L., y BOULANGER, A. (1947): *El genio griego en la religión.* Barcelona.
GIANNANTONI, G. (1962): *La filosofia prearistotelica.* Roma.
— (1969): *I Presocratici.* Bari.
GIGON, O. (1980): *Los orígenes de la filosofía griega.* Madrid.
GOMPERZ, T. (1950): *Pensatori greci.* (Florencia (traducción española: Asunción, 1951).
GRAVES, R. (1978): *The Greek Myths.* Londres.
GUTHRIE, W. K. C. (1967): *Los filósofos griegos.* México.
— (1969): *A History of Greek Philosophy.* Cambridge.
— (1956): *Orphée et la religion grecque.* París.
HATZFELD, J. (1960): *Histoire de la Gréce Ancienne.* París.
HEIDEL, W. A. (1921): «Anaximander's Book, the Earliest Known Geographical Treatise», *Proceedings of American Academy of Arts and Sciences.* Boston.
JAEGER, W. (1952): *La teología de los primeros filósofos griegos.* México.
— (1971): *Paideia.* México.
JARDÉ, A. (1939): *La formation du peuple grec.* París.
KERN, D. (1922): *Orphicorum fragmenta.* Berlín.
KIRK, G. S., y RAVEN, J. E. (1957): *The Presocratic Philosophers.* Cambridge (traducción española: Madrid, 1969).
KRANZ, W. (1962): *La filosofía griega.* México.
LAMBRIDIS, H. (1976): *Empedocles. A Philosophical Investigation.* Alabama.
LANGE, F. A. (1974): *Geschichte des Materialismus.* Frankfurt.
LEVY, J. (1926): *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore.* París.
LIEPMANN, H. C. (1885): *Die Mechanik der leukipp-demokritischen Atome.* Leipzig.
LING, T. (1972): *Las grandes religiones de Oriente y Occidente.* Madrid.
LÖWY-CLERE (1917): *Die Philosophie des Anaxagoras.* Viena.
MAC QUITTY, W. (1978): *The Wisdom of the Ancient Egyptians.* Nueva York.
MANSLEY ROBINSON, J. (1968): *An Introduction to Early Greek Philosophy.* Boston.
MESIANO, F. (1951): *La morale materialistica di Democrito di Abdera.* Florencia.
MILHAUD, G. (1976): *Les philosophes geometres de la Grèce.* Nueva York.
MILLERD, C. A. (1908): *On the Interpretation of Empedocles.* Chicago.
MONDOLFO, R. (1956): *L'infinito nel pensiero della antichità Classica.* Florencia.
— (1969): *El pensamiento antiguo.* Buenos Aires.
NATORP, P. (1893): *Die Ethika des Demokritos.* Marburgo.

O'Brien, D. (1969): *Empedocles' Cosmic Cycle.* Cambridge.
Parain, B. (1972): *Historia de la filosofía,* 2. Madrid.
Piganiol, A. (1954): *Histoire de Rome.* París.
Ramnoux, C. (1959): *Héraclite ou l'homme entre los choses et les mot.* París.
Reale, M. (1979): *Storia della filosofia antica,* 1. México.
Reinhardt, K. (1916): *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie.* Bonn.
Rey, A. (1961): *La juventud de la ciencia griega.* México.
Rivaud, A. (1948): *Histoire de la philosophie,* I. París.
Robin, L. (1962): *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico.* México.
Ross, W. D. (1955): *Aristoteles Physics.* Oxford.
Rossetti, L. (1983): «Eraclito (e Solone) sulla stasis», *Atti del Symposium heracliteum.* Chieti.
Rowe, C. (1976): *An Introduction to Greek Ethics.* Londres.
Sachs, E. (1917): «Die fünf platonische Korpe», *Philologische Untersuchungen.* Berlín.
Sarton, G. (1965): *Historia de la ciencia.* Buenos Aires.
Schuhl, P. M. (1949): *Essai sur la formation de la pensée grecque.* París.
Souilhé, J. (1932): «L'enigme d'Empédocle», *Archives de Philosophie,* 9, ch. 3. París.
Snell, B. (1943): *Leben und Meinungen der sieben Weisen.* Munich.
Spengler, O. (1947): *Heráclito.* Buenos Aires.
Tannery, P. (1877): *Pour l'histoire de le science helléne.* París.
Tarán, L. (1965): *Parmenides.* Princeton.
Testa, A. (1938): *I Presocratici.* Roma.
Untersteiner, M. (1965): *Senofane, Testimonianze e frammenti.* Florencia.
— (1967): *I Sofisti.* Milán.
Verdenius, W. J. (1964): *Parmenides.* Amsterdam.
Vernant, J. P. (1984): *Los orígenes del pensamiento griego.* Buenos Aires.
Vlastos, G. (1975): *Studies in the Presocratic Philosophy.* Londres.
Weber, A. (1980): *Historia de la cultura.* México.
Weerts, E. (1926): *Heraklit und die herakliteer.* Berlín.
Werner, Ch. (1962): *La philosophie grecque.* París.
Wilamowitz, von U. (1959): *Der Glaube der Hellenen.* Darmstadt.
Wilson, J. A., y Jakobsen, T. (1958): *El pensamiento prefilosófico, I. Egipto y Mesopotamia.* México.
Windelband, W. (1931): *La filosofía de los griegos.* México.
— (1960): *Historia general de la filosofía.* México.
Zafiropulo, J. (1953): *Empédocle d'Agrigent.* París.
Zeller, E. (1963): *Outlines of the History of Greek Philosophy.* Londres.
Zeller, E., y Mondolfo, R. (1932-1969): *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico.* Florencia.
Zimmer, H. (1979): *Filosofías de la India.* Buenos Aires.